Seyla Benhabib

Las reivindicaciones de la cultura

Igualdad y diversidad en la era global

discusiones

katz

Las reivindicaciones de la cultura

De la misma autora

The reluctant modernism of Hannah Arendt, Londres y California, 1996 (edición española: *El reluctante modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martín Heidegger,* Valencia, 1996)
Feminist contentions: A philosophical exchange (en coautoría con Judith Butler, Nancy Fraser y Drucilla Cornell), Nueva York, 1996
Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics, Cambridge, 1992
Critique, norm and utopia: A study of the foundations of critical theory, Nueva York, 1986

Seyla Benhabib

Las reivindicaciones de la cultura

Igualdad y diversidad en la era global

Traducido por Alejandra Vassallo

katz discusiones

Benhabib, Seyla
Las reivindicaciones de la cultura : igualdad y diversidad en la era global - 1a ed. - Buenos Aires : Katz, 2006.
340 p. ; 20x13 cm.

Traducido por: Alejandra Vassallo

ISBN 987-1283-10-5

1. Identidad Cultural. 2. Universalismo Político. I. Alejandra Vassallo, trad. II. Título
CDD 306

Primera edición, 2006

© Katz Editores
Sinclair 2949, 5º B
1428, Buenos Aires
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*
© Princeton University Press
2002, Princeton, NJ

ISBN Argentina: 987-1283-10-5
ISBN España: 84-609-8362-5

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

7 Prefacio
17 Agradecimientos

21 1. Introducción
Sobre el uso y el abuso de la cultura
59 2. "Nous" et les "autres" (Nosotros y los otros)
¿El universalismo es etnocéntrico?
95 3. ¿De la redistribución al reconocimiento?
El cambio de paradigma de la política contemporánea
145 4. El multiculturalismo y la ciudadanía de género
179 5. La democracia deliberativa y los dilemas multiculturales
239 6. ¿Quiénes somos "nosotros"?
Los dilemas de la ciudadanía en la Europa actual
289 7. Conclusión
¿Qué hay más allá del Estado-nación?

301 Bibliografía
317 Índice analítico

Prefacio

En junio de 1995, Václav Havel, presidente de la República Checa, habló a los alumnos que se graduaban en Harvard sobre la nueva civilización global que se difundía por el mundo. "Esta civilización –afirmó Havel– es inmensamente fresca, joven, nueva y frágil [...]. En esencia, esta nueva y única epidermis de la civilización mundial apenas alcanza a cubrir u ocultar la inmensa variedad de culturas, pueblos, mundos religiosos, tradiciones históricas y actitudes formadas a lo largo de la historia, que en cierto sentido yacen 'por debajo' de ella." Recalcó la ironía de que la difusión de la globalización viniese acompañada de nuevas formas de resistencia y de lucha, así como de demandas por "el derecho a adorar [...] dioses antiguos y obedecer antiguos mandamientos divinos". Una civilización mundial no merecería ese nombre, declaró, si no le hiciera justicia a la "individualidad de las diferentes esferas de la cultura y la civilización". La nueva civilización global debía comprenderse a sí misma "como multicultural y multipolar" (Havel, 1995).

De hecho, tal como lo recalcara Havel, nuestra condición actual está marcada por el surgimiento de nuevas formas de política identitaria en todo el mundo. Estas nuevas formas complican y aumentan las tensiones centenarias entre los principios universalistas introducidos por la Revolución Francesa

y la Americana y las particularidades de la nacionalidad, la etnia, la religión, el género, la "raza" y el lenguaje. Las luchas por la identidad no sólo están teniendo lugar en los umbrales y fronteras de los nuevos estados-nación que surgen de la desintegración de regímenes regionales, como el comunismo de estilo soviético en Europa Central y del Este y en Asia Central, o en continentes como África, donde el Estado-nación –una institución frágil con raíces que apenas cumplen medio siglo– se derrumba en Ruanda, Uganda y el Congo, entre otros. De hecho, también ocurren luchas similares dentro de las fronteras de las viejas democracias liberales. Desde fines de la década de 1970, las reivindicaciones por el reconocimiento de identidades basadas en el género, la raza, el lenguaje, la etnia y la orientación sexual han desafiado la legitimidad de democracias constitucionales establecidas.

Como reflejo de una dinámica social que apenas si hemos comenzado a comprender, la integración global avanza al mismo paso que la desintegración sociocultural, el resurgimiento de diversos separatismos y el terrorismo internacional. Por cierto, no es la primera vez en la historia humana que la homogeneización social, cultural y económica se ha topado con la resistencia y la subversión, la protesta y la resignificación por parte de aquellos interesados en proteger la autonomía de sus modos de vida y sistema de valores. Basta sólo recordar la resistencia de la clase obrera y campesina al advenimiento del capitalismo industrial temprano en Europa Occidental. Sin embargo, ya sea que llamemos a los movimientos actuales "luchas por el reconocimiento" (Charles Taylor, Nancy Fraser y Axel Honneth), "movimientos por la identidad/diferencia" (Iris Young, William Connolly) o "movimientos por los derechos culturales y la ciudadanía multicultural" (Will Kymlicka), éstos señalan un nuevo imaginario político que catapultan al

primer plano del discurso político el tema de la identidad cultural, en el sentido más amplio del término.

En este libro examino los desafíos que se les plantean a la teoría y la práctica de las democracias liberales debido a la coexistencia de estos diversos movimientos en el mismo espacio político-temporal, esa "extraña multiplicidad" de nuestro tiempo, al decir de James Tully (1995). Al afirmar que las culturas se constituyen a través de prácticas controvertidas, sostengo que la respuesta a esta "extraña multiplicidad" ha sido un normativismo prematuro en gran parte de la teoría política actual, es decir, la reificación demasiado expeditiva de identidades grupales dadas, el fracaso para cuestionar el significado de la identidad cultural y el abandono de estas temáticas por parte de la literatura sociológica e histórica, dominadas por el "constructivismo" metodológico. El resultado de este normativismo prematuro es la implementación de políticas improvisadas que corren el riesgo de solidificar las diferencias ya existentes entre los grupos.

Por el contrario, propongo un modelo democrático deliberativo que permita la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ellas. Aunque soy partidaria del universalismo constitucional y jurídico en el sistema de gobierno, también sostengo que ciertos tipos de pluralismo legal y de participación en el poder a nivel institucional a través de parlamentos regionales y locales son perfectamente compatibles con los enfoques democráticos deliberativos.

Distingo entre la vocación del *teórico democrático* y la del *teórico multiculturalista*, y no cuestiono que la mayoría de los multiculturalistas apoyan totalmente las prácticas e instituciones democráticas. Sí difiero en el énfasis, así como en el ordenamiento de nuestros principios. La mayoría de los teóri-

cos democráticos celebran y apoyan las luchas de los movimientos por el reconocimiento y por la identidad/diferencia, en la medida en que también propugnen la inclusión democrática, mayor justicia social y política y la fluidez cultural. Sin embargo, los movimientos para mantener la pureza o particularidad de las culturas me resultan irreconciliables con ciertas cuestiones de tipo democrático o epistemológico más básicas. Desde un punto de vista filosófico, no creo en la pureza de las culturas, o incluso en la posibilidad de identificarlas como totalidades significativas diferenciadas. Creo que las culturas son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas. En la mayoría de las culturas que han adquirido cierto grado de diferenciación interna, el diálogo con el (los) otro(s) es intrínseco antes que extrínseco a la cultura en sí.

Si aceptamos la complejidad interna y el carácter controvertido inherente a toda cultura, entonces las luchas por el reconocimiento que buscan ampliar el diálogo democrático denunciando la exclusividad y la jerarquía de los arreglos culturales existentes merecen nuestro apoyo. Los movimientos culturalistas pueden ser críticos y subversivos en la medida en que sus motivaciones no sean conservacionistas. Importa mucho si defendemos las exigencias culturalistas porque queremos *preservar* las culturas minoritarias dentro del Estado democrático liberal, o porque deseamos *ampliar* el círculo de la inclusión democrática. A diferencia del multiculturalista, el teórico democrático acepta que la incorporación política de nuevos grupos en sociedades ya establecidas resultará probablemente en la hibridación de los legados culturales de ambas partes. En la actualidad, las personas pueden elegir continuar

con sus tradiciones culturales, o subvertirlas. De la misma manera, los inmigrantes pueden ser incorporados en la cultura mayoritaria a través de procesos de *cruce de fronteras, borramiento de fronteras* o *modificación de fronteras* entre culturas dominantes y minoritarias (véase Zolberg y Long, 1999). En suma, la inclusión democrática y la continuidad y conservación de las culturas no tienen por qué ser mutuamente excluyentes. En tren de escoger, valoro más el aumento de la inclusión democrática y la igualdad que la preservación de la particularidad cultural, aunque con frecuencia es factible lograr ambas en cierta medida. La igualdad democrática y las prácticas deliberativas son bastante compatibles con la experimentación cultural y con los nuevos diseños jurídicos e institucionales que dan cabida al pluralismo cultural.

Propongo una perspectiva cultural, lingüística y política en este debate, sobre la base de los ejemplos de la política cultural tanto en España y los Países Bajos, como en Canadá y Turquía. Una perspectiva comparada nos obliga a tomar conciencia en términos de cómo los movimientos y demandas del mismo tipo en un país pueden comportar significados muy diferentes y dar distintos resultados en otro. La justicia multicultural surge en los intersticios de dichos conflictos y paradojas; no existen maneras fáciles de reconciliar, ya sea en la teoría o en la práctica, los derechos de la libertad individual con los derechos de la autoexpresión cultural colectiva. Partiendo de los conflictos culturales actuales relativos a los derechos de las mujeres y de los niños y niñas, propongo que una sociedad democrática deliberativa pujante puede lograr hacer realidad las oportunidades para la máxima autoadscripción cultural y la justicia intergrupal colectiva.

En esta discusión se entretejen consideraciones de tipo empírico y normativo para demostrar que, dentro del modelo demo-

crático deliberativo, la sensibilidad hacia la política de la cultura y una férrea postura universalista no son incompatibles. Al contrario de los intentos de otros teóricos de sacrificar ya sea la política cultural o el universalismo normativo, sostengo que un enfoque modernista de las culturas como creaciones de sentido controvertidas y un enfoque universalista de democracia deliberativa se complementan entre sí.

En lo que hace a una perspectiva más personal, desde que escribí *Situating the self: gender, community, and postmodernism in contemporary ethics* (1992), he sostenido que, bien interpretado, el universalismo moral y político no es irreconciliable con el reconocimiento y el respeto de ciertas formas de diferencia y su negociación democrática. He tratado de probarlo demostrando cómo el universalismo podía tornarse sensible y receptivo a las diferencias de género. En este libro, examino formas de diferencia originadas principalmente en modos de vida y prácticas culturales compartidos. Aquí no es el *género* sino la *cultura* lo que se pone en primer plano, aunque, desde mi punto de vista, existe una conexión profunda e inevitable entre la diversidad cultural y las diferencias relativas al género (véase el capítulo 4).

Este libro se inicia con una vena filosófica. La introducción y el capítulo 2 desarrollan los aspectos filosóficos de mi idea de la cultura, el relato de las identidades humanas, y esbozan el enfoque de diálogos culturales complejos. Pretendo demostrar que mi interpretación de las culturas como relatos en esencia controvertidos y escindidos internamente es compatible con un compromiso con la ética del discurso. Dado que existe un alto grado de escepticismo sobre la posibilidad de reconciliar el universalismo normativo y una visión pluralista y controvertida de las culturas, el capítulo 2 propone el siguiente interro-

gante: ¿es etnocéntrico el universalismo? Luego de explicar que no lo es, cuestiono las filosofías de la inconmensurabilidad fuerte por su incoherencia –en el mejor de los casos– y sus contradicciones intrínsecas, en el peor. Después de esclarecer algunas cuestiones metafísicas que han plagado los debates sobre el relativismo cultural, en los capítulos 3 y 4 me concentro en la política de la identidad y la política de la diferencia en un contexto global. El capítulo 3 se centra en el notorio cambio de paradigma de la redistribución al reconocimiento en la política actual y examina tres teorías de reconocimiento cultural: las de Charles Taylor, Will Kymlicka y Nancy Fraser. Aunque considero inaceptables las premisas culturales preservacionistas que guían algunas de las posturas de Taylor y Kymlicka sobre estas cuestiones, coincido con Fraser en que el reconocimiento de las identidades culturales puede ser considerado como una cuestión de justicia universal. Sin embargo, los conflictos en torno a los derechos de las mujeres y de los niños y niñas que pertenecen a naciones culturales o grupos inmigrantes minoritarios dentro de las democracias liberales nos permiten ver, con suma claridad, las elecciones morales y políticas implicadas en la defensa de la preservación de las identidades culturales tradicionales por encima de los derechos individuales. El capítulo 4, "El multiculturalismo y la ciudadanía de género", discute estos dilemas en el contexto de tres estudios de caso: la defensa basada en criterios culturales en la jurisprudencia criminal en los Estados Unidos, el impacto del código familiar privado en las vidas de las mujeres musulmanas en la India y el "affaire del pañuelo islámico" en la Francia actual.

El capítulo 5 amplía el modelo del enfoque de doble vía de la democracia deliberativa, que hace hincapié en la tarea de las instituciones legislativas, políticas y judiciales oficiales de las so -

ciedades civiles, así como el papel de las asociaciones ciudadanas, los grupos de interés y los movimientos sociales no oficiales en la esfera pública. Defiendo este modelo en contraposición a otras propuestas del pensamiento actual, como la del "consenso superpuesto" de John Rawls, el "igualitarismo liberal" de Brian Barry y las "jurisdicciones multiculturales" defendida por Ayelet Shachar. Creo que un enfoque de doble vía sobre las cuestiones y los conflictos multiculturales es una ruta más viable que la que proponen estas teorías alternativas, que tienden a concentrarse en la esfera pública oficial, excluyendo un modelo de aprendizaje cultural a través del conflicto cultural más basado en la sociedad civil. También sostengo que las instituciones federativas y ciertas formas de jurisdicción multicultural que no socaven los principios de la autonomía individual y pública son perfectamente compatibles con la democracia deliberativa.

El capítulo 6 se centra en las transformaciones de la institución de la ciudadanía en Europa. En la actualidad, Europa está atrapada entre las fuerzas unificadoras y centralizadoras de la Unión Europea, por un lado, y las fuerzas del multiculturalismo, la inmigración y los separatismos culturales, por el otro. Concentrándome en la situación de los nacionales de terceros países en Europa, que son residentes aunque no ciudadanos en países de la Unión Europea, analizo la problemática interdependencia entre nacionalidad y ciudadanía en el desarrollo del Estado-nación moderno. Creo que lo que estamos viendo en las instituciones europeas es un "efecto de desagregación" a través del cual se desarticulan los diversos componentes de la ciudadanía, como la identidad colectiva, los derechos políticos y el derecho a beneficios sociales. Los movimientos multiculturalistas actuales desempeñan un papel en esta gran transformación que se aleja, cada vez más, de las instituciones de ciu-

dadanía y soberanía unitarias y se encamina a la "ciudadanía flexible" y la "soberanía dispersa". Finalizo con algunas observaciones sobre las consecuencias de estas transformaciones para la factibilidad de la ciudadanía democrática en una civilización global.

Aunque este libro se terminó de escribir en el verano de 2001, antes de los acontecimientos del 11 de septiembre, muchas de las cuestiones discutidas aquí han cobrado mayor relevancia desde los ataques al *World Trade Center* y al Pentágono. La situación de hombres, mujeres, niños y niñas musulmanes en las actuales democracias liberales europeas, así como la situación de las mujeres musulmanas en la India e Israel, que cultivan modelos jurisdiccionales multiculturales, ocupan un lugar central en mis hipótesis. Si nos detenemos en los dilemas y perplejidades creados por los intentos de estos grupos de retener su integridad cultural dentro de los límites institucionales de estados democráticos liberales seculares, podemos comprender las raíces del descontento que las redes de terrorismo internacional han sabido cosechar para sus propios fines. No son fáciles ni las respuestas normativas, ni las institucionales sobre cómo reconciliar los deseos de las comunidades religiosas y étnicas musulmanas para continuar sus formas tradicionales de vida mientras viven en una cultura que propugna el universalismo democrático liberal. Algunos han llegado a la conclusión de que la coexistencia no es ni posible ni deseable; sin embargo, la gran mayoría de las personas musulmanas en todo el mundo, y también otras en cuyo seno habitan, están atrapadas en un experimento de aprendizaje democrático. En este experimento, las reivindicaciones de las culturas para mantener su variedad y para "adorar […] dioses antiguos y obedecer antiguos mandamientos divinos", al decir de Václav

Havel, se encuentran y se mezclan en el contexto de una nueva civilización global. Estamos atrapados en redes de interdependencias desconcertantes e increíblemente complejas. Las reivindicaciones de las culturas para mantener su individualidad frente a estas interdependencias pueden hacerse realidad sólo a través de diálogos riesgosos con otras culturas, que pueden llevar a la separación y la controversia, así como a la comprensión y el aprendizaje mutuo.

Agradecimientos

En la primavera de 1998 tuve el honor de dar tres conferencias gracias a la invitación de los Seminarios Gauss en la Universidad de Princeton. Éstas tuvieron un precedente en 1997, en las Conferencias Max Horkheimer, que dicté en la Universidad Johann Wolfgang Goethe en Frankfurt, bajo el auspicio conjunto de la editorial Fischer y el Departamento de Filosofía. El ciclo de conferencias Max Horkheimer se publicó en alemán en 1999 bajo el título *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit: Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung* (Diversidad cultural e igualdad democrática: participación política en la era de la globalización). Este libro incluye parte de ese material, aunque éste fue revisado y ampliado para la publicación en inglés. La introducción, los capítulos 4 y 5 y la conclusión son nuevos. Todos los capítulos fueron revisados en profundidad.

Mis ideas sobre estas cuestiones han evolucionado en los últimos cinco años gracias al diálogo con una serie de personas. Primero y principal, mis estudiantes Patchen Markell, Sankhar Muthu, Edwina Barvosa, Michaele Ferguson y Daniel Suleiman enriquecieron mis ideas sobre la importancia de la cultura para la política a partir de sus propias tesis doctorales y, en el caso de Daniel, su tesis de grado. Mis colegas en el Comité para el Título en Estudios Sociales en Harvard –April

Flakne, Pratap Mehta, Glyn Morgan y Sayres Rudy– me han prestado su escucha, por momentos escéptica, mientras elaboraba diversas etapas de estos argumentos. Les estoy particularmente agradecida a Carolin Emcke, Rainer Forst, Nancy Fraser, Bonnie Honig, Morris Kaplan, Lorenzo Simpson, Leslie McCall y, sobre todo, a Amelie Rorty y Doris Sommer por leer y comentar varias partes de este manuscrito. Annie Stilz ha sido una puntillosa auxiliar de investigación, correctora e interlocutora de ideas. Sin su arduo empeño, este libro no habría alcanzado su forma final. Quiero agradecer también a Raluca Munteanu y Willem Mees de la Universidad de Yale, cuya ayuda en las etapas finales de este libro fue indispensable.

Diversos congresos e instituciones me han ayudado a desarrollar estas ideas al brindarme la oportunidad de compartirlas con otros. Agradezco a Steven Lukes y Christian Joppke por organizar el magnífico congreso "Multiculturalismo, minorías y ciudadanía", en el Instituto Universitario Europeo de Florencia, en abril de 1996. El capítulo 2 está basado en la publicación de las actas del congreso (véase Benhabib, 1999a). Fui profesora visitante de la Fundación Canada Blanc en la Universidad de Valencia, durante la primavera de 1997, y profesora distinguida de la cátedra Baruch de Spinoza en la Universidad de Amsterdam, durante el verano de 2000. Estas estadías agudizaron mi mirada para apreciar la multiplicidad, variedad y contingencia contextual de los arreglos lingüísticos y étnicos en la Europa actual. Agradezco al profesor Neus Campillo de Valencia y a los profesores Hent de Vries, Veit Bader y Karin Vintges de Amsterdam por sus comentarios e ideas. Un agradecimiento especial para los miembros del Grupo de Teoría Política de la Universidad de Toronto –Ronald Beiner, Joe Carens y Jennifer Nedelsky–, quienes escucharon y comentaron varias partes de los capítulos 3 y 5 en distintas etapas de elaboración.

Mis anfitriones durante las Conferencias Gauss en la Universidad de Princeton mostraron empatía y también resistencia a las tesis propuestas en estas charlas. Agradezco los comentarios y críticas de Amy Gutmann, George Kateb, Jacob Levy, Michèle Lamont y Michael Walzer.

La Fundación Russell Sage brindó un entorno institucional maravilloso y contenedor durante el invierno de 2001, en el que completé la preparación final de este manuscrito. También me gustaría mencionar el subsidio de investigación Tozier-Clarke de la Universidad de Harvard, que apoyó este trabajo.

Laura y Jim, mi familia, han compartido conmigo las dificultades y tribulaciones de algunos años difíciles. Agradezco su amor, inteligencia, humor y paciencia y su constante apoyo.

Este libro está dedicado a mis hermanas, Lizet Shamash y Doli Ben-Haviv, quienes me han demostrado cómo negociar culturas, lenguajes, territorios y ciudadanía, manteniendo la solidaridad y la dignidad.

1
Introducción
Sobre el uso y el abuso de la cultura*

LA CULTURA Y SUS PERMUTACIONES

El surgimiento de la cultura como un campo de intensa controversia política es uno de los aspectos más desconcertantes de la situación actual. Tanto las decisiones de la Corte Suprema de los Estados Unidos sobre el derecho de los artistas a embadurnarse con sustancias que semejan excrementos, como el hecho de que una corte canadiense admita como legítima evidencia los relatos orales de los pueblos originarios; o las disputas sobre cómo preservar la memoria histórica a través de obras de arte públicas –cuyo significado para diversos grupos culturales varía enormemente– y los debates acerca de la enseñanza de la historia en los planes de estudio multiculturales, nos enfrentan continuamente a "escaramuzas" o, incluso, a guerras culturales.

Las reivindicaciones de distintos grupos comprometidos en nombre de uno u otro aspecto de su identidad cultural se han convertido en contendientes en la esfera pública de las democracias capitalistas y están implicadas en las típicas luchas por

* Una parte de este capítulo se publicó previamente como "The intellectual challenge of multiculturalism", en Garber, Marjorie (comp.), *Cultureworks*, Nueva York, Routledge. Se reproduce aquí bajo licencia de Routledge, Inc., parte del Grupo Taylor & Francis.

la redistribución y el reconocimiento. *Cultura* se ha vuelto un sinónimo ubicuo de *identidad*, un indicador y diferenciador de la identidad. Obviamente, la cultura siempre ha sido un indicador de la diferencia social. Lo que resulta novedoso es que los grupos que actualmente se constituyen en torno de dichos indicadores identitarios exigen el reconocimiento legal y la distribución de los recursos del Estado y de sus organismos para preservar y proteger sus especificidades culturales. La política identitaria involucra al Estado en guerras culturales. Por consiguiente, el propio concepto de cultura ha cambiado.

Cultura deriva de la raíz latina *colare* y se asocia con las actividades de preservación, atención y cuidado. Los romanos consideraban la agricultura la actividad "cultural" por excelencia. El surgimiento de la modernidad occidental, la economía capitalista mercantil, la visión científica y racionalizada del mundo y el control burocrático administrativo han alterado en forma radical este significado primario de cultura. En el período romántico, y como reflejo del desafío que representaba el capitalismo mercantil dispuesto a uncir la ciencia y la industria para una expansión cada vez más acelerada, se oponía la cultura a la *civilización*, cuya marca distintiva era, precisamente, que *no* alentaba un "cuidado" minucioso. En el discurso de los románticos alemanes, como Johann Gottlieb Herder, *Kultur* representa los valores, significados, signos lingüísticos y símbolos compartidos por un pueblo, en sí mismo considerado una entidad unificada y homogénea (véase Parens, 1994). *Kultur* se refiere a formas de expresión a través de las cuales se expresa el "espíritu" de un pueblo, diferenciado de los demás. Según esta perspectiva, la adquisición individual de cultura requiere la inmersión y la formación del alma en los valores del colectivo por medio de la educación. Al considerar la cultura como un proceso de forma-

ción intelectual y espiritual –como *Bildung*, crear y dar forma al alma–, la definición de Herder mantiene algunos aspectos de las connotaciones originales de una actividad formadora asociada con la cultura. *Civilización*, por el contrario, se refiere a valores y prácticas materiales que son compartidos con otros pueblos y que no reflejan la individualidad. Designa, grosso modo, al mundo capitalista burgués. Este contraste entre civilización y cultura se vincula con otros conjuntos binarios, como exterioridad frente a interioridad, superficialidad frente a profundidad, progreso lineal frente a crecimiento orgánico e individualismo frente a colectivismo.[1]

Con el surgimiento de los movimientos de masas totalitarios en Europa, en las décadas de 1920 y 1930, sobrevino la incertidumbre sobre la factibilidad de la cultura. ¿Podría haber cultura "de masas"? ¿Las masas eran capaces de (tener) cultura? Esta discusión, que ya había comenzado en la República de Weimar en la década de 1920, se trasladó al otro lado del Atlántico durante la Segunda Guerra Mundial, junto a refugiados intelectuales como Hannah Arendt y los miembros de la Escuela de Frankfurt, quienes la aplicaron al caso de las democracias de consumo de masas. La cultura de masas portaba todos los atributos negativos vinculados, alguna vez, con el

1 "Si las facultades intelectuales en sus diversas manifestaciones son una ventaja de los europeos, *no pueden hacerle honor a esta ventaja de ninguna otra manera que a través de la razón y la bondad* (siendo ambas, fundamentalmente, sólo una). Si actúan con impotencia, presos de pasiones furiosas, por fría codicia, por orgullo exaltado y egoísta, *son* animales, *demonios* enfrentando a sus congéneres [...]. *Entonces, ¡que nadie augure la decadencia y la muerte de toda nuestra especie por causa del envejecimiento de Europa!* ¿Qué daño podría causarle a nuestra especie que una parte degenerada de ella muriera?" (Herder [1797], 1997: 46-47, énfasis mío). Nótese cómo aquí la crítica a la "civilización" es también una crítica a Europa y una defensa de modelos alternativos de cultura y civilización.

concepto de *Zivilisation*, a saber: superficialidad, homogeneidad, reproducibilidad, falta de durabilidad y falta de originalidad. La cultura de masas no es ni educativa ni transformadora; no forma el alma ni expresa el espíritu o el genio colectivo de un pueblo. Es mero entretenimiento y, en la frase memorable de Theodor Adorno, "el entretenimiento es traición" ([1947], 1969, 128-158), puesto que promete felicidad a las masas consumidoras que trasladan a la pantalla de Hollywood y a sus figuras la *promesse du bonheur* que el capitalismo avanzado siempre sostiene frente a sus narices y que jamás cumple.

Al examinar los debates actuales sobre la cultura dentro del mundo académico y aun más allá de sus fronteras, sorprende la obsolescencia del viejo contraste entre *Kultur y Zivilisation*, cargado de prejuicios. La postura dominante hoy en día se basa en una concepción igualitaria de la cultura surgida de la antropología social de Bronislaw Malinowski, Evans Pritchard, Margaret Mead y Claude Lévi-Strauss, todos ellos críticos de los presupuestos culturales eurocéntricos. Estos autores consideraban que la cultura era la totalidad de sistemas y prácticas sociales de significación, representación y simbolismo que poseen una lógica autónoma propia, una lógica separada y no reducible a las intenciones de aquellos a través de cuyas acciones y prácticas surge y se reproduce. La antigua oposición entre cultura y civilización, así como la incertidumbre acerca de la cultura de masas que ésta ocasionó resurgen a veces en estos debates, aunque es más frecuente que el concepto ubicuo de cultura autónoma se vincule con el concepto de identidad. La antropología social británica y el estructuralismo francés democratizaron el concepto de cultura al eliminar el modelo binario que la convertía en un concepto de crítica opuesto al de civilización. Sin embargo, aunque el contraste de Herder entre cultura y civilización casi no parece relevante en estos en-

foques, aún persiste la identificación que él realiza del genio de un pueblo con las expresiones de su identidad cultural.

En este sentido, la mayor parte de la política cultural actual es una extraña mezcla entre la perspectiva antropológica sobre la igualdad democrática de todas las formas culturales de expresión y el énfasis romántico, herderiano, en las características únicas e irreducibles de cada una de esas formas (véase Joppke y Lukes, 1999: 5). Ya sea en el ámbito de la política o de las "políticas", en el de los tribunales o de los medios masivos de comunicación, se supone que cada grupo humano "posee" algún tipo de "cultura", y que las fronteras entre estos grupos y los contornos de sus culturas son pasibles de ser especificados y relativamente fáciles de describir. Ante todo, se nos dice que es bueno preservar y propagar dichas culturas y diferencias culturales. Los conservadores sostienen que las culturas deberían preservarse para mantener separados a los grupos, porque la hibridación cultural genera conflicto e inestabilidad. Ellos esperan evitar el "choque de civilizaciones", reforzando las alianzas políticas que reproducen fielmente las escisiones identitarias y culturales (Huntington, 1996), por temor a que los intentos de tender un puente entre esas divisiones produzcan hibridación y confusión.[2] Por el contrario, los progresistas sostienen que las

2 La obra tan aclamada de Samuel Huntington (1996), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, es un fiel ejemplo de estas confusiones entre *cultura* y *civilización*. Huntington dedica gran parte del libro a realizar distinciones entre cultura, civilización y raza, y concluye: "Una civilización es la entidad cultural más amplia" (43). Pero también agrega que "las civilizaciones no tienen fronteras definidas ni comienzos y finales precisos. Las personas pueden redefinir sus identidades, como de hecho lo hacen, y es así como la composición y la forma de las civilizaciones cambian a lo largo del tiempo. Las culturas de los pueblos interactúan y se superponen [...]. Pero de todos modos, las civilizaciones son entidades de sentido, y aunque las líneas que las dividen rara vez son nítidas, son, de hecho, reales" (43). A pesar de las premisas socialmente constructivistas, en el

culturas deberían ser preservadas para poder corregir los patrones de dominación y el daño simbólico referidos a la opresión y la tergiversación de algunas culturas por parte de otras.

---

resto del libro, el autor continúa defendiendo una perspectiva esencialista, puesto que busca un sistema de individuación nítida de las civilizaciones que luego sirva como explicación del conflicto global y de los realineamientos internacionales. "Los pueblos y los países con culturas similares se están juntando. Los pueblos y los países con culturas diferentes se están alejando" (125). Este modelo explicativo presenta dos grandes dificultades. En primer lugar, si no es posible individuar el *explanans*, ¿cómo es posible utilizarlo? De acuerdo con Huntington, no resulta claro si existen cinco, seis u ocho civilizaciones en el mundo contemporáneo (sínica, japonesa, hindú, islámica y occidental, además de agregar a la lista –aunque no sin argumentación– la rusa ortodoxa, la latinoamericana y, tal vez, la africana). Pero ¿cómo es posible que estas entidades que no están claramente delineadas puedan servir, entonces, como explicaciones de la causa primaria de conflicto? Parece que estamos ante una reivindicación del tipo: el conflicto de identidad es provocado por las diferencias entre civilizaciones. Sin embargo, esto resulta tautológico, ya que las identidades, a su vez, están definidas por las civilizaciones y las culturas a las que pertenece cada uno. El concepto de identidad cultural/civilizacional es, a la vez, *explanans* y *explanandum*.

En segundo lugar, Huntington oscila entre "las demarcaciones objetivistas" de cultura y civilización y las "identificaciones subjetivas", o entre los relatos en tercera y primera persona en lo que respecta a las identidades culturales. Así, además de los elementos objetivos comunes de lenguaje, historia, religión, costumbres e instituciones, el autor afirma que "la civilización a la que [la persona] pertenece es el nivel más amplio de *identificación* con el que se *identifica*" (43, énfasis mío). Huntington no explica qué puede funcionar como evidencia independiente de dichas manifestaciones de identificación en caso de lucha y conflicto. El peligro aquí reside en que el científico social impondrá una coherencia y una unidad artificial sobre las luchas culturales que se libran, precisamente, en torno de las discrepancias que con frecuencia surgen entre los criterios objetivos y subjetivos de la identificación cultural y en torno de la legitimidad de los propios relatos subjetivos.

Por supuesto que la cultura importa (véase Harrison y Huntington, 2000). Sin embargo, la mayor parte de la ciencia social actual, así como la propia defensa de la política identitaria se han parapetado tras banalidades decimonónicas que se apresuran a crear analogías sin suturas entre culturas, naciones, territorios, actitudes valorativas, perspectivas sobre el mundo y

Sean conservadores o progresistas, estos enfoques comparten premisas epistémicas falsas: (1) que las culturas son totalidades claramente delineables; (2) que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; y (3) que, aun cuando las culturas y los grupos no se corresponden exactamente entre sí, y aun cuando existe más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que puede compartir los mismos rasgos culturales, esto no comporta problemas significativos para la política o las "políticas". Estos presupuestos forman lo que denominaré "la sociología reduccionista de la cultura". En palabras de Terence Turner, esta perspectiva

> corre el riesgo de esencializar la idea de cultura como la propiedad de un grupo étnico o de una raza; de reificar las cul-

---

patrones institucionales. Hasta cierto punto, la antropología actual es la excepción a esta regla. También existen aplicaciones brillantes y lúcidas del concepto de cultura en las explicaciones científico-sociales, como las que se encuentran en la obra de Orlando Patterson. Este último observa las actitudes extrañas y contradictorias hacia la cultura que aún prevalecen en el mundo académico, así como en el discurso público (2000: 202-203). Aunque desde el punto de vista político, la preservación y la defensa de las identidades culturales son generalmente consideradas algo bueno, también hay una resistencia generalizada al uso de la cultura como una variable explicativa en las ciencias sociales, por miedo a que dicho uso pudiera "esencializar" las diferencias culturales entre los grupos humanos. Patterson sostiene que, mientras acogemos el esencialismo cultural en la política, en las ciencias sociales lo repudiamos como variable explicativa. El autor reivindica un uso responsable de las variables basadas en la cultura para explicar el comportamiento humano (202). Coincido con él. Aunque en este libro me concentro en el uso de la cultura en la teoría normativa, creo que los enfoques científico-sociales sobre la cultura y los debates normativos se influyen mutuamente, por lo que un análisis cuidadoso de uno de esos campos puede tener consecuencias en el otro.

> turas como entidades separadas al poner un énfasis excesivo en su carácter definido y delimitado; de enfatizar demasiado la homogeneidad interna de las culturas en términos que potencialmente puedan legitimar demandas represivas de conformidad interna. Y por último, al tratar a las culturas como insignias de identidad grupal, esta postura tiende a fetichizarlas en forma tal que quedan fuera del alcance del análisis crítico (1993: 412).

Una de las tesis centrales de este libro es que gran parte del debate actual en la filosofía política y jurídica está dominado por esta falsa epistemología, que conlleva graves consecuencias político-normativas respecto de la forma en que pensamos que deberían repararse las injusticias entre los grupos y de cómo creemos que debería promoverse el pluralismo y la diversidad humana. La manera de pensar sobre estas cuestiones se ve obstaculizada por nuestra adhesión a una sociología reduccionista de la cultura.

EL CONSTRUCTIVISMO SOCIAL Y SUS IMPLICACIONES NORMATIVAS

En este libro defiendo el constructivismo social como una explicación abarcadora de las diferencias culturales, contra los intentos de la teoría política normativa de reificar a los grupos culturales y sus luchas por el reconocimiento. Es verdad que muchos autores actuales sobre el multiculturalismo también rechazan el esencialismo cultural (veánse Tully, 1995: 7 y ss.; Parekh, 2000: 77-80, 142-158; Carens, 2000: 52 y ss.). Sin em - bargo, no lo hacen por las mismas razones y con frecuencia las

premisas epistémicas que los guían son poco claras. Mi crítica del esencialismo cultural se diferencia de estos autores por la *visión narrativa de las acciones y la cultura* que la caracteriza. Creo que todos los análisis de la cultura, ya sean empíricos o normativos, deben empezar por distinguir entre el punto de vista del observador social y el del agente social. El observador social –ya sea un narrador o un cronista del siglo XVIII; un general, un lingüista o un reformador educativo del siglo XIX; o un antropólogo, un agente secreto o un trabajador para el desarrollo del siglo XX– es el que impone, junto a las elites locales, la unidad y la coherencia sobre las culturas como entidades observadas. Cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar. Por el contrario, los participantes de la cultura experimentan sus tradiciones, historias, rituales y símbolos, herramientas y condiciones materiales de vida a través de relatos narrativos compartidos, aunque también controvertidos y factibles de ser rebatidos.[3] Desde su interior, una cultura no necesita parecer

3 Véase la aguda observación de Amelie Rorty: "La distinción entre 'cultura' y estructuras económicas o sociopolíticas es una distinción acotada por la teoría, que alguna vez marcó diferencias entre las disciplinas académicas –entre antropología, sociología y economía–, en lugar de diferencias en las prácticas o en los textos que ellas analizan. […] Por un lado, la cultura no puede entenderse descontextualizada de la dinámica de la organización política. Por el otro, el intercambio económico, los procesos judiciales, los procedimientos médicos o los patrones de parentesco y amistad no pueden comprenderse independientemente de su relevancia cultural" (A. Rorty, 1994: 155). Permítaseme agregar que a lo largo de este libro utilizaré los términos *relato* y *narrativa* refiriéndome a su significado común en el uso del idioma inglés, como un contar o narrar más o menos coherente. Desde un punto de vista filosófico, no adhiero particularmente ni a las perspectivas sobre la agencia, ni al entramado o la secuencialidad implicadas en el uso de términos como *narrativa* en la crítica literaria. He analizado conceptos del sí mismo y estilos de relato narrativo en Benhabib, 1999e: 335-361.

una totalidad; más bien, configura un horizonte que se aleja cada vez que nos aproximamos a él.

Un ejemplo verdaderamente espectacular de cómo crear una unidad cultural a través de diversas intervenciones discursivas externas es el de la práctica hindú del *sati*, según la cual una esposa que enviuda se inmola ascendiendo a la crepitante pira funeraria de su marido. En su análisis de la política de creación de las tradiciones, Uma Narayan se pregunta "cómo y por qué esta práctica en particular, que es marginal a muchas de las comunidades hindúes [...], pasó a considerarse una tradición central india" (1997: 61). Su respuesta, basada en la historiografía reciente de la India colonial, es que el significado y el estatus del *sati* como tradición surgieron de las negociaciones entre los colonos británicos y las elites indias locales. A los administradores del gobierno colonial, impulsados por su propio rechazo moral y civilizatorio frente a esta práctica, les preocupaba también que su prohibición resultara en disturbios de orden político. Así, investigaron el estatus del *sati* como una "práctica religiosa", pensando que si tenía sanción religiosa no sería prudente abolirla. De no ser así, entonces las propias elites locales podrían aprobar su abolición (62). A su vez, determinar si una práctica tenía una base religiosa significaba encontrar su justificación en las escrituras. Aplicando un razonamiento analógico que suponía que en el hinduismo la relación entre escrituras y práctica era semejante a la del cristianismo, el poder colonial confió en los relatos documentados por los *pundits* indios (eruditos religiosos) como si de hecho codificaran la interpretación de la tradición. Pero como el hinduismo, a diferencia del cristianismo, no posee un texto espiritual central, "la cuestión de adónde buscar esta evidencia en los escritos no era en absoluto evidente. El hecho de que parecía haber pocos textos, si acaso alguno, que respaldaran el *sati*

en forma clara y inequívoca, tornó aún más difícil la tarea interpretativa" (200). Un largo proceso histórico de intervenciones y negociaciones fue allanando las incoherencias en los relatos de las elites locales sobre diversos mitos en torno de la práctica del *sati*. Las historias religiosas relacionadas con prácticas existentes se codificaron y, ante todo, se homogeneizaron las discrepancias en las tradiciones hindúes locales, que variaban no sólo entre región y región, sino también entre las distintas castas.

La cultura se presenta a sí misma a través de relatos narrativamente controvertidos debido a dos razones principales. Primero, las acciones y las relaciones humanas se forman según una doble hermenéutica: identificamos *lo que* hacemos por medio de un *relato* de lo que hacemos. Las palabras y los hechos son equiprimordiales, en el sentido de que casi toda acción humana socialmente significativa más allá de rascarse la nariz, se identifica como una cierta *clase de hacer* a través de los relatos que tanto los propios agentes como los demás dan de ese hacer. Esto es así incluso cuando existe un desacuerdo entre quien hace y quien observa, y más aun en ese caso. La segunda razón por la que la cultura se presenta a sí misma a través de relatos controvertidos es que no sólo las acciones e interacciones humanas están constituidas por relatos que, en conjunto, forman una "red de relatos" (Arendt [1958], 1973), sino que también están constituidas por la postura valorativa de los actores hacia lo que hacen. En otras palabras, hay relatos de segundo orden que implican cierta actitud normativa hacia los relatos de acciones de primer orden. Lo que llamamos "cultura" es el horizonte formado por estas posturas valorativas, a través de las cuales la infinita cadena de secuencias espaciotemporales está demarcada en "bueno" y "malo", "sagrado" y "profano", "puro" e "impuro". Las culturas se forman por medio

de conjuntos binarios porque los seres humanos viven en un universo valorativo.[4]

Las demarcaciones de las culturas y de los grupos humanos que las portan son muy controvertidas, frágiles y también delicadas. Poseer la cultura significa estar adentro de ella. No estar aculturado en la forma apropiada es estar afuera. De allí que las fronteras de las culturas sean siempre protegidas con recelo, sus narrativas purificadas, sus rituales cuidadosamente vigilados. Estas fronteras circunscriben el poder pues legitiman su uso dentro del grupo.

El constructivismo sociológico no propone que las diferencias culturales son menores, o de alguna manera irreales o "ficticias". Las diferencias culturales calan hondo y son muy reales.

4 Cultura es un concepto muy difícil de definir porque está "cargado de teoría", como muchos otros conceptos fundacionales en el análisis social: individuo, estructura, etc. Nótese, por ejemplo, la definición de cultura en la *Enciclopedia Británica*: "Cuando se considera a las palabras en su relación con el organismo humano –es decir, como actos– se convierten en comportamiento. Pero cuando son consideradas en términos de su relación entre sí, produciendo léxico, gramática, sintaxis, etc., se convierten en lenguaje, ya no la materia de la psicología sino de la ciencia lingüística. Por lo tanto, *cultura* es el nombre dado a una clase de cosas y acontecimientos que dependen del acto de simbolizar (es decir, discurso articulado), considerados en un tipo de contexto que sobrepasa lo humano" (*Encyclopaedia Británica Online*). Esta definición en sí misma es parcial desde un punto de vista lingüístico, ya que el "acto de simbolizar" no es exclusivamente lingüístico. Tampoco queda claro a qué se refieren los autores con "un tipo de contexto que sobrepasa lo humano". Lo que ayuda en esta definición es el énfasis en la perspectiva del investigador social. La misma realidad social puede convertirse en la materia de muchas formas diferentes de investigación social, es decir, de la antropología, la sociología, la lingüística, etc. Aquí adhiero a la postura de Max Weber, quien observó que son los intereses de conocimientos y de valor de quien estudia los asuntos humanos los que convierten "la secuencia infinita de espacio-tiempo" en un objeto de investigación científica y teórica, y no algo intrínseco al objeto de estudio en sí. Véase Max Weber ([1917], 1949: 1-50).

Las fronteras imaginadas entre ellas no son fantasmas en mentes trastornadas; la imaginación puede guiar la acción y el comportamiento humano tanto como cualquier otra causa. Sin embargo, quien estudia los asuntos humanos jamás debería fiarse de los relatos culturales de grupos e individuos; por el contrario, para explicar la conducta humana, debería intentar comprender la totalidad de las circunstancias de las que la cultura es un aspecto. Esto resulta obvio y no sería necesario repetirlo si el constructivismo no fuera malinterpretado con frecuencia con la visión de que todo vale, y de que los símbolos y las representaciones pueden ser repartidos como las cartas de una baraja. En verdad, el relato, el cambio y la innovación culturales tienen sus propias lógicas.

El constructivismo sociológico me lleva a la convicción de que el multiculturalismo fuerte, o lo que se ha dado en llamar *multiculturalismo mosaico,* está errado, tanto empírica como normativamente; y que la justicia intercultural entre grupos humanos debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no de una elusiva preservación de las culturas. Por multiculturalismo fuerte o mosaico me refiero a la postura de que las culturas y los grupos humanos son totalidades bien delineadas e identificables que coexisten, aunque con fronteras claras, como si fueran las piezas de un mosaico. Por el contrario, no es una metáfora visual sino una auditiva la que guía mi interpretación de un diálogo cultural complejo. Deberíamos considerar las culturas humanas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre "nosotros" y el/los "otro(s)". El "otro" siempre está también dentro nuestro y es uno con nosotros. Un sí mismo es un sí mismo sólo porque se distingue de un "otro" real, o más que nada imaginado. Las luchas por el reconocimiento entre los individuos y los grupos son en verdad esfuerzos por negar la

condición de "otredad", en la medida en que se cree que la otredad implica falta de respeto, dominación y desigualdad. Los individuos y los grupos luchan por el respeto, la autovaloración, la libertad y la igualdad manteniendo a la vez cierto sentido de sí mismos. Ya sea en la psiquis de la persona o en la comunidad imaginada de una nación, es muy difícil aceptar al "otro" como profundamente diferente y a la vez reconocer su igualdad y su dignidad humana fundamental. Creo que la tarea de la *igualdad democrática* es crear instituciones imparciales en la esfera pública y en la sociedad civil en las que la lucha por el reconocimiento de las diferencias culturales y la disputa por los relatos culturales puedan llevarse a cabo sin dominación.

Las ideologías y los movimientos nacionalistas rechazan la "otredad" inherente en la raíz de toda cultura. La mayoría de las veces buscan "purgarla" de los elementos impuros o foráneos y así volver a convertirla en una totalidad. Irónicamente, los nacionalismos revierten la perspectiva participante/observador, ya que los adherentes y los ideólogos de los movimientos nacionalistas intentan crear unidad forzada a partir de la diversidad, coherencia a partir de las incoherencias y homogeneidad a partir de la discordancia narrativa.

En su ensayo "DisemiNación: tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna", Homi K. Bhabha pone al descubierto las estrategias narrativas y los tropos con los que se construyen las ideologías nacionalistas. "Los 'jirones, remiendos y harapos' de la vida cotidiana", escribe Bhabha refiriéndose a una frase de Ernst Gellner,

> deben ser repetidamente convertidos en signos de una cultura nacional coherente, en tanto el propio acto de la performance narrativa interpola un creciente círculo de sujetos

> nacionales. En la producción de la *nación como narración*, hay un quiebre entre la temporalidad acumulativa y continuista de lo pedagógico y la estrategia repetitiva y recursiva de lo performativo. Es a través de este proceso de quiebre que la ambivalencia conceptual de la sociedad moderna se convierte en el terreno para *escribir la nación* (1994: 145-146; el primer énfasis es mío; el segundo énfasis es del autor del texto).

Lo que Bhabha denomina "la temporalidad acumulativa y continuista de lo pedagógico" se refiere a las estrategias narrativas, a la escritura, la producción y la enseñanza de las historias, los mitos y otros relatos colectivos con los que la nación como entidad se representa a sí misma como una unidad continua. En dichas estrategias de representación, "el pueblo" se constituye como entidad. El tiempo se torna homogéneo, en la medida en que los relatos cotidianos y las experiencias de personas y colectividades controvertidos, irreconciliables, con frecuencia hasta contradictorios e ilógicos, son re-presentados como aspectos, elementos, estadios –o, en lenguaje hegeliano, "momentos"– de un relato unificado. Por el contrario "la estrategia recursiva de lo performativo" es la invención, por parte de intelectuales e ideólogos, artistas y políticos, de las estrategias narrativas y representacionales con las que se recrea la "autogeneración de la nación". Lo que Homi Bhabha llama los aspectos "pedagógicos" y "performativos" del relato nacional deben de alguna forma ajustarse o compaginarse. Es precisamente este encastre lo que intentan explicar quienes estudian los asuntos humanos.

Permítanme darles un ejemplo con el que los estudiosos europeos o estadounidenses del nacionalismo están muy poco familiarizados. La creación de la Turquía moderna a través de las reformas de Kemal Ataturk puede considerarse un ejemplo

paradigmático de nacionalismo cívico. Para forjar una nueva identidad cívica a partir del antiguo Imperio Otomano, que se enorgullecía de estar compuesto de setenta y dos *millets* (pueblos o naciones en el sentido no territorial del término), Ataturk tuvo que colocar a la nueva nación en oposición a la herencia persa y árabe que dominaba la vida cultural del imperio. En un gesto radicalmente constructivista, en 1923, Ataturk abolió la vieja escritura, representada en letras arábigas y que era una mezcla de arábigo, persa y turco, y creó un nuevo idioma oficial utilizando una versión modificada del alfabeto latino y del vocabulario del turco vernáculo que se hablaba en el campo y en las ciudades, aunque con distintos acentos. Al abolir el antiguo alfabeto arábigo y escoger la escritura latina, Ataturk combinó de manera muy interesante lo pedagógico y lo performativo.

El nuevo alfabeto, ese instrumento primario de la pedagogía de la nación, reforzó cierta nueva identidad al contribuir a la resolución de los conflictos de identidad que habían asolado al Imperio Otomano desde el siglo XVIII. Éstos se debían a que los otomanos, aunque gobernaban un imperio musulmán, controlaban zonas importantes de Europa en las regiones de Grecia y los Balcanes, y por ende actuaban como un puente entre Europa y Oriente, entre Occidente y Oriente. Ataturk simplemente escogió Occidente y lo expresó de una manera histriónica aboliendo el medio cultural y literario a través del cual se había expresado la elite musulmana del Imperio. Aquí resulta claro que "los jirones y remiendos utilizados por el nacionalismo" (Gellner, 1983: 56) no eran invenciones históricas arbitrarias. Debían encajar bien; debían contar una historia y actuar un relato que tuviera sentido, que fuera plausible y coherente y que motivara a la gente hasta el punto de que deseara sacrificar sus vidas por él. También es verdad que estos relatos

colectivos pueden dejar de tener sentido, coherencia, dejar de motivar o de unir a las personas. Ése parece ser el caso actual en Turquía, donde la ideología dominante del kemalismo ha caído en desgracia y nuevos relatos colectivos compiten y pugnan por tomar su lugar.

Quisiera enfatizar que el constructivismo sociológico es un concepto muy amplio en la teoría social, que abarca diversas estrategias metodológicas que van desde el posmodernismo hasta la teoría social crítica, de los estudios poscoloniales al funcionalismo marxista o no marxista. Con frecuencia, las estrategias constructivistas no han logrado *explicar* los movimientos basados en la identidad, ya que no dan cuenta del "encastre" entre los jirones y remiendos que los movimientos y militantes recogen de la cultura a su alrededor, y los dilemas y opciones identitarios más perdurables que estos jirones y remiendos parecen resolver.[5] La política de la identidad y la política de la diferencia se ven afectadas por la paradoja de querer preservar la pureza de lo impuro, la inmutabilidad de lo histórico y el carácter fundamental de lo contingente. El constructivismo explica los procesos que transforman cada uno

5 El extraordinario libro de Ernst Gellner sobre el nacionalismo es un excelente ejemplo de las fortalezas y los límites de su enfoque funcionalista cuasi marxista. De acuerdo con Gellner, "los jirones y remiendos culturales utilizados por el nacionalismo con frecuencia son inventos históricos arbitrarios. Cualquier jirón y remiendo podría haber servido. Sin embargo, de ninguna manera puede decirse que el principio del nacionalismo es en sí mismo de alguna manera contingente y accidental, a diferencia de los avatares que por casualidad recoge en sus reencarnaciones" (1983: 56). No resulta obvio que "los jirones y remiendos culturales utilizados por el nacionalismo sean […] inventos históricos arbitrarios" (56). Debe existir una "afinidad electiva" entre los relatos, las obras de artes, la música y la pintura a través de los cuales la nación es contada y la historia pasada también, como futuro anticipado y proyectado de este grupo de personas.

de los primeros términos en estos pares de opuestos en el segundo. Un constructivismo social que tenga en cuenta el juego entre los imperativos estructurales y culturales es posible, y también deseable. En este libro intentaré mantener en foco, por un lado, los imperativos funcionales y estructurales de los sistemas materiales de acción, tales como la economía, la burocracia y las diversas tecnologías sociales, y, por el otro, los imperativos simbólico-representativos de los sistemas de significación cultural.

LA ÉTICA DEL DISCURSO Y EL MULTICULTURALISMO

Mis reflexiones sobre la política cultural de las sociedades capitalistas siguen los principios normativos amplios que desarrollé en *Situating the self* (1992). Al extenderme allí sobre el programa de una ética comunicativa o ética del discurso, estipulé las normas de *respeto universal* y de *reciprocidad igualitaria* como principios rectores de la interacción humana. Coincido con Jürgen Habermas en que esas normas y arreglos institucionales normativos pueden ser considerados válidos sólo si todos los que se verían afectados por sus consecuencias pueden ser participantes en un discurso práctico en el que se adopten dichas normas. Las normas de respeto universal y reciprocidad igualitaria ya subyacen a las prácticas de la argumentación discursiva: deben ser de alguna forma presupuestas para los discursos prácticos. Esto no refleja un círculo vicioso sino uno virtuoso: los diálogos morales y políticos comienzan con la presunción de respeto, igualdad y reciprocidad entre los participantes. Nos involucramos en los discursos presuponiendo un contexto y comprendemos que estas normas se aplican a todos los partici-

pantes. Por medio de los discursos, los participantes someten estas interpretaciones presupuestas del contexto a una validación intersubjetiva. Los discursos son procedimientos de *validación recursiva* a través de la cual las normas y los principios abstractos se concretizan y legitiman. Todos podemos decir que nos respetamos mutuamente, pero no podemos saber qué requiere o implica dicho respeto frente a profundos conflictos culturales. Mientras que algunos podemos pensar que ciertas prácticas y juicios constituyen una afrenta a la dignidad humana, otros pueden conisderar nuestras evaluaciones como casos de imperialismo etnocéntrico. En su sentido más amplio, los discursos prácticos incluyen los *discursos morales* sobre las normas universales de justicia, los *discursos éticos* sobre formas de una buena vida y los discursos *pragmático-políticos* sobre lo factible. Éstos son procesos dialógicos con los que no sólo concretamos y contextualizamos el significado de las normas; también determinamos qué tipo de problema se está debatiendo. El diálogo moral es con frecuencia necesario para identificar una cuestión como relativa a la legislación antes que a la moralidad, o a la estética antes que a la política. Los participantes no sólo deben comprender las normas en cuestión: deben también compartir una comprensión *situacional* de las pretendidas aplicaciones de estas normas. En las sociedades multiculturales, los discursos a menudo requieren la negociación de estas interpretaciones situacionales compartidas. El tipo de práctica en la que cataloguemos una práctica cultural específica –religiosa o estética, moral o legal– determinará qué normas creemos que deberían aplicarse a ella.

Ilustraré nuevamente el caso con una referencia al *sati*. El gobierno colonial británico, forjado al calor de las guerras religiosas en Europa, que habían enfrentado a protestantes y católicos, a los anglicanos contra ambos y a los movimientos secta-

rios y milenaristas contra todos, buscó aplicar en la India las lecciones de tolerancia religiosa tal como se practicaba en el moderno Estado secular europeo. Si una práctica era considerada central para la religión de alguien, debía mostrarse cierta tolerancia. Sin embargo, si no era una práctica *religiosa* sino una meramente *cultural* –en el sentido de que los miembros de la misma religión podían sentirse libres de observarla o no–, los administradores coloniales suponían que debía estar menos protegida de la intervención colonial, especialmente si la práctica en cuestión también podía ser considerada odiosa y ofensiva de la dignidad humana. La mayoría de las democracias liberales aún funcionan con alguna versión de esta distinción entre prácticas culturales y religiosas, y entre prácticas centrales y subsidiarias de una religión.[6] Mi propósito aquí no

6 Estos temas llegaron a la Corte Suprema de los Estados Unidos en un caso de 1990 conocido como *División de Empleo, Departamento de Recursos Humanos de Oregon c. Smith.* El caso involucraba a dos miembros de la Iglesia Nativa Americana que también eran empleados en una clínica privada de rehabilitación de la drogadependencia. Ellos solicitaron beneficios de desempleo luego de haber sido despedidos por utilizar peyote en una ceremonia religiosa. La División de Empleo rechazó su pedido diciendo que los había echado por mala conducta en el trabajo, pero la Suprema Corte estatal sostuvo que utilizar peyote como parte de una ceremonia religiosa no podía constituir mala conducta. En el ida y vuelta entre el tribunal de Oregon y la Suprema Corte de los Estados Unidos, se anuló el precedente establecido en *Sherbert* (*Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398; 83 S.Ct. 1790; 9163 U.S.Lexis 976) que estableció que no se podían imponer "penas excesivas" sobre una persona por seguir sus creencias y prácticas religiosas, si no se demostraba que existía un "interés imperioso del Estado". De acuerdo con el dictamen de la mayoría escrito por el juez Antonin Scalia, la Corte apelaba a la importancia de leyes generales pasibles de ser aplicadas –leyes que no tenían la intención de discriminar contra ninguna religión en particular– para mantener el orden y la estabilidad en una nación multicultural (*División de Empleo, Departamento de Recursos Humanos de Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872, 110 S. Ct. 1595 [1990]). Estos casos son buenos ejemplos de las dificultades asociadas con el problema de diferenciar entre

es impugnar esta distinción; quiero poner de relieve que, con mucha frecuencia, no sabemos qué *tipo de práctica* está en cuestión, ya que no compartimos una comprensión común de la propia práctica controvertida. ¿Se trata de religión, cultura o moralidad? ¿Y si se trata de todas ellas, o de ninguna? ¿Qué sucede si su significado varía y cambia con las interacciones sociales y culturales, a lo largo del tiempo y dentro del espacio compartido? (Esto es precisamente lo que está sucediendo ahora en torno a la práctica del "velo" en distintas comunidades de mujeres musulmanas, tanto en países de inmigración como en sus propias sociedades.) En otras palabras, las prácticas en sí con frecuencia son resignificadas. Los discursos prácticos son procesos a través de los cuales pueden desarrollarse dichas resignificaciones. La atención a estos procesos de resignificación y de producción de nuevas versiones narrativas alterará la línea entre el contenido de los discursos morales pasible de ser universalizado y los discursos éticos de la buena vida, sin borrarla del todo.

La ética del discurso posee una virtud distintiva cuando se la compara con otras variantes de los modelos universalistas y contractuales de la validez normativa: sus participantes se sienten libres de introducir en el diálogo los dilemas y conflictos morales de su mundo vital sin ningún tipo de restricción impuesta por idealizaciones y experimentos contrafácticos. Los discursos no determinan el contenido del argumento moral mediante experimentos del pensamiento o diseños de límites definitorios entre lo público y lo privado. Más aun, tanto las

---

diversos tipos de prácticas religiosas en el Estado liberal aplicando los principios de la tolerancia. Agradezco a Annie Stilz por llamar mi atención sobre este caso con su trabajo, "Free exercise revisionism and the First Amendment", escrito para mi curso de Gobierno 2064, "Naciones, estados y ciudadanos", Universidad de Harvard, segundo semestre de 2000.

necesidades de los individuos como los principios, las historias de vida como los juicios morales, pueden compartirse libremente con otros, aunque los participantes del discurso también pueden mantener aspectos "privados" de sus relatos personales que prefieren no compartir. En el espacio discursivo no existe la exigencia de autorrevelación.

En un trabajo anterior, la falta de restricciones idealizadas sobre el contenido discursivo, así como una mayor necesidad de la posibilidad de autopresentación individual dentro de la ética comunicativa me llevaron a distinguir entre los universalismos *universalistas* y los *sustitucionalistas* (Benhabib, 1992) Estos últimos, como los de Immanuel Kant y John Rawls, proceden de cierta definición de agencia y racionalidad humanas. En ellos, la materia de los discursos prácticos se restringe a lo que cada uno, junto con todos, puede desear o escoger que sea una ley universal. O está restringido a aquellos principios de una sociedad justa, con los que pueden concordar los agentes racionales posicionados detrás de las restricciones epistémicas de un "velo de ignorancia". Si se comparan con el modelo discursivo, estas teorías tienen la ventaja de ser capaces de brindar un contenido de elección y deliberación más *determinado* o *concreto*. Sin embargo, esta determinación del contenido se obtiene a costa de restringir la agenda de conversación, así como de abstraerse de la identidad de los individuos involucrados. Las teorías morales sustitucionalistas consideran a los individuos como otros generalizados, no concretos (1992).

El universalismo interactivo, por el contrario, acepta que todos los seres morales capaces de sensibilidad, habla y acción son socios morales de conversación en potencia.[7] No privilegia

7 Muchos críticos han acusado a la ética del discurso de exhibir un sesgo racionalista, ya que aparentemente restringe el dominio del discurso moral a

a observadores y filósofos. Los límites de los discursos morales se establecen sólo por el alcance de nuestras acciones como consecuencia de las cuales afectamos nuestro mutuo bienestar

---

aquellos que pueden representarse a sí mismos desde el punto de vista lingüístico en el contexto discursivo. Sin embargo, es claro que tenemos obligaciones morales hacia los seres cuyos intereses y bienestar podemos afectar con nuestras acciones, ya sea que ellos tengan la competencia lingüística o no. Esto es cierto; pero no deberíamos ignorar que el contenido de estas obligaciones en sí está sujeto al debate discursivo entre las partes, algunas de las cuales actúan como *defensoras* en nombre de aquellas que no pueden representarse a sí mismas adecuadamente. Las ballenas no nos hablan, aunque podemos comunicarnos con ciertas especies de delfines. Sin embargo, diversos grupos de defensa como Greenpeace, el Club Sierra, los pescadores japoneses, canadienses y rusos y sus respectivos gobiernos esgrimen el argumento sobre la preservación de algunas especies protegiendo sus hábitats de la pesca comercial y del uso turístico, etc. Y por supuesto, los niños y niñas y las personas con capacidades diferentes muestran su agencia moral dentro de cierto espectro de desarrollo. En un determinado punto, el niño o niña es perfectamente capaz de agencia lingüística y moral, aun cuando todavía esté en situación de tutelaje o dependencia. La moralidad de la crianza de niños y niñas depende en gran medida de tratarlos con el conocimiento de que se convertirán en tu igual. Tampoco deberíamos olvidar que los niños y niñas son personas morales y legales, protegidas por el Estado y, de ser necesario, incluso contra las instituciones de su propia familia. La personalidad moral y legal puede preceder a la agencia plena.

Las personas con capacidades diferentes siempre son parte de nuestra comunidad de discurso, aunque según la gravedad de su discapacidad, pueden ser más o menos capaces de agencia moral y legal. Sin embargo, poseen una personalidad moral y legal. El surgimiento del movimiento por los discapacitados en casi todas las sociedades democráticas en las últimas tres décadas indica cómo, también en este terreno, las normas están sujetas a la validación discursiva (desde medidas rutinarias como crear rampas y baños especiales para personas con capacidades diferentes, hasta los programas de pleno empleo e integración a la fuerza de trabajo de ciudadanos y ciudadanas con capacidades diferentes).

Permítaseme decirlo de la siguiente manera: aunque las obligaciones morales exceden las comunidades de aquellos que sólo pueden estar representados como agentes discursivos y lingüísticos plenos, las normas de nuestra interacción con estos seres están en sí mismas sujetas a la argumentación discursiva y al debate. Las obligaciones morales no nacen

y nuestra libertad. Los límites de los discursos morales son indeterminados; incluyen a todos los seres y no solamente a los humanos racionales, cuyos intereses pueden verse afectados por las consecuencias de nuestras acciones. De acuerdo con el universalismo interactivo, puedo aprender *quién es (son)* el (los) otro(s) sólo a través de sus relatos de autoidentificación. La norma de respeto universal me impone participar en la conversación en la medida en que uno es considerado como un otro generalizado, aunque puedo tomar conciencia de la *otredad de los otros*, de aquellos aspectos de su identidad que los convierten en otros para mí, sólo a través de sus propios relatos. Y debido a que los relatos culturales (que abarcan relatos lingüísticos, étnicos y religiosos, así como territoriales y regionales) son cruciales para la constitución narrativa de las autoidentidades individuales, dichos procesos de universalismo interactivo son también cruciales en las sociedades multiculturales. Mi específica reformulación de la ética del discurso a través del universalismo interactivo me permite, entonces, ampliar este modelo para abarcar los dilemas del multiculturalismo, ya que las culturas nos brindan tanto relatos como prácticas, tanto dichos como hechos. Nos encontramos uno al otro, y a nosotros mismos en tanto otros, a través de dichos procesos de hacer y decir.

---

sólo de los discursos; la ética comunicativa reconoce plenamente el arraigo de la moral en el contexto ético, político y cultural de nuestro mundo vital cotidiano. Sin embargo, cuando estas normas se tornan problemáticas –como, por ejemplo, el maltrato infantil en una familia disfuncional– se necesita un discurso moral y es evidente que muchas veces se requiere mucho más que un discurso para restaurar el contenido y la validez del tejido moral resquebrajado de las interacciones cotidianas.

LA NARRATIVIDAD Y EL SÍ MISMO

Ser y convertirse en un sí mismo es insertarse en las redes de interlocución; es saber cómo responder cuando se es interpelado y saber cómo interpelar a los demás (véase Benhabib, 1999e). En términos estrictos, jamás nos *insertamos* realmente, sino que nos vemos *arrojados* en estas redes de interlocución, en el sentido heideggeriano de "arrojamiento" como *Geworfenheit*: nacemos en redes de interlocución o redes narrativas, desde relatos familiares y de género hasta relatos lingüísticos y los grandes relatos de la identidad colectiva. Somos conscientes de quiénes somos aprendiendo a ser socios conversacionales en estos relatos. Aunque no escogemos estas redes en cuyas tramas nos vemos inicialmente atrapados, ni seleccionamos a aquellos con los que deseamos conversar, nuestra agencia consiste en la capacidad para tejer, a partir de aquellos relatos, nuestras historias individuales de vida. Existe sólo un número finito de formas en las que puede variarse un código cultural; más allá de ellas, se corre el riesgo de convertirse en un paria o un converso, una figura marginal o un desertor de la tribu. Pero así como siempre es posible emitir la última frase en una conversación y dejarla reverberar en el piso del silencio, o continuarla y mantener vivo el diálogo, o tornarse enigmático, irónico y crítico y así dar vuelta la conversación, también siempre hay opciones en la forma en que contamos una historia de vida. Estas opciones no son ahistóricas sino cultural e históricamente específicas, y están influidas por los relatos dominantes de la estructura familiar y los roles de género a los que cada persona se ve arrojada. Sin embargo, así como una vez que se aprenden las reglas gramaticales de un idioma éstas no agotan nuestra capacidad para construir un número infinito de oraciones bien armadas en ese idioma, la socialización y la acultu-

ración tampoco determinan la historia de vida de una persona, o su capacidad para iniciar nuevas acciones y nuevos enunciados en la conversación. El psicoanalista Donald Spence expresa el vínculo entre el sí mismo y la narración de manera esclarecedora:

> Es por medio de un diálogo continuo con nosotros mismos –en los estados de ensueño, los pensamientos parciales y los planes acabados– que buscamos las formas de interactuar con nuestro entorno y convertir lo que sucede en sentidos; y organizamos estas reacciones poniéndolas en palabras. [...] El lenguaje ofrece un mecanismo para colocarme en el mundo, como diría Heidegger, y para hacer que el mundo sea parte de mí; y es muy probable que el lenguaje determine la forma en que la experiencia será registrada y luego rememorada (1987: 134).

Mi enfoque sobre la política del multiculturalismo está definido por estos compromisos teóricos: la teoría del discurso de la ética, la constitución dialógica y narrativa del sí mismo y una concepción de los discursos como prácticas deliberativas que no sólo se centran en las normas de acción e interacción, sino también en la negociación de interpretaciones compartidas situacionalmente a través de divisorias multiculturales.

El multiculturalismo fuerte o mosaico, a menudo, se ve envuelto en intentos inútiles de elegir un relato dominante como más trascendental que otros en la constitución de las identidades personales. A partir de una visión demasiado socializada del sí mismo, los multiculturalistas fuertes deben enfrentarse al hecho incómodo de que la mayoría de las identidades individuales se definen en muchas afinidades colectivas y en muchos relatos. La resistencia multiculturalista a considerar

las culturas como divididas y controvertidas internamente se traslada a visiones de los sí mismos armados como seres igualmente unificados y armoniosos con un único centro cultural. Por el contrario, considero la individualidad como un logro extraordinario y frágil de los sí mismos, que tratan de tejer los relatos y las alianzas en conflicto en una única historia de vida. La autonomía práctica, en la esfera moral y política, se define como la capacidad para ejercer la elección y la agencia por sobre los condicionamientos de las identificaciones narrativas de cada persona. Esta capacidad necesariamente implica disponer de ciertos recursos materiales, como un ingreso y el acceso a la educación y el desarrollo profesional, así como a los espacios y las instituciones públicas. Con el modelo dialógico y narrativo de la constitución de la identidad, propongo definir las identidades grupales de manera mucho más dinámica y argumentar que, al reflexionar sobre la política de la identidad y la política de la diferencia, debemos concentrarnos menos en lo que el grupo *es* y más en lo que los líderes políticos de dichos grupos *exigen* en la esfera pública.

UN MODELO DINÁMICO DE GRUPOS IDENTITARIOS

La discusión actual sobre estas temáticas con frecuencia adolece de dos defectos: (a) los procesos de formación de grupos no son tratados en forma lo suficientemente dinámica y se pone demasiado esfuerzo en identificar lo que el grupo es, en términos de indicadores estructurales de opresión económica, o indicadores culturales de discriminación, marginalización y otros (Young, 2000: 97-98); (b) estos escritos, que reciclan las dicotomías marxistas base/superestructura a la luz de las nue-

vas categorías de procesos económicos/culturales en la formación de los grupos, ignoran los procesos a través de los cuales los clivajes sociales y culturales existentes se transforman en movilización política (Kymlicka, 1995, 1997; y véase el capítulo 3). Así, con frecuencia se considera la probabilidad de que, en determinado caso, la política étnica y la política del lenguaje reflejen la política de clase. Sin embargo, lo contrario no se tiene en cuenta, es decir que la política de clase pueda canalizarse en una política de *lobby* étnico. Para dar dos ejemplos: podría argumentarse en forma plausible que parte de lo que motiva a los movimientos separatistas quebequenses y catalanes es el surgimiento de elites locales, lo bastante independientes de Ottawa, en el caso de Quebec, y de Madrid, en el caso de Barcelona, como para realizar sus propias transacciones económicas y culturales. La nueva economía global permite el crecimiento de redes regionales más allá de las fronteras del Estado-nación, de modo tal que se torna factible para estos sectores sortear los tradicionales ámbitos centralizados de toma de decisiones en las esferas bancarias, financieras y de transportes y comunicaciones. Estos datos políticos y económicos se manifiestan en nacionalismo lingüístico y separatismo, precisamente porque la lengua franca de la economía global no se basa en los viejos sistemas lingüísticos nacionales. Incluso el nacionalismo quebequense, que pretende retener el francés como único idioma oficial de la provincia de Quebec, se torna posible por la interconectividad de Quebec con las redes del capitalismo global en virtud de ser parte de la federación canadiense (véase Ignatieff, 1995).

En otro caso, en Israel la mayoría de los judíos orientales, cuyas familias provienen de Marruecos, Yemen, Túnez, Irak, Irán y Turquía, tienden a votar por los partidos religiosos de derecha como el Shas (esto es menos común en el caso de los

judíos provenientes de Irak, Irán y Turquía). Por lo general, los judíos orientales son de clase obrera; aún no han penetrado lo suficiente en la elite militar, científica, política, o de los medios de comunicación. Su voto por los partidos religiosos, que de hecho proponen políticas económicas y sociales más regresivas en relación con sus votantes que los socialdemócratas en Israel –el Marah–, puede considerarse un reflejo de su identidad grupal étnica. Pero es posible entenderlo mejor si lo vemos como el fracaso de las elites israelíes eurocéntricas de construir un idioma y una cultura política común con la que estos grupos puedan integrarse a la esfera pública democrática. Como lo demuestra muy bien el caso de David Levy, que representaba a estos votantes, ellos pueden trasladar su lealtad del partido derechista religioso Shas, al Marah cuando se trata de temas de política social y económica. No se puede entender su política únicamente por medio de un análisis de la identidad étnica o cultural. Hay que prestar más atención a la movilización de los clivajes sociales y culturales en los movimientos políticos y concentrarse en las demandas políticas públicas de estos actores[8] (veáse Offe, 1998).

8 Offe analiza la relación dinámica entre las tres '*íes*' y las tres '*erres*' (en su notación inglesa): conflictos basados en el interés, la ideología y la identidad y su resolución por medio de la redistribución de derechos, recursos y reconocimiento. El autor sugiere cómo los conflictos de determinado tipo pueden pasar al "siguiente nivel" si las soluciones en torno de ciertas cuestiones dejan a los actores insatisfechos con los arreglos distributivos y simbólicos existentes. Así, los conflictos irresueltos por la redistribución pueden convertirse en conflictos ideológicos; y ambos, a su vez, pueden resultar en conflictos de identidad. El enfoque de Offe es bienvenido porque sugiere que no precisamos quedar estancados en el pensamiento dicotómico entre "redistribución" o "reconocimiento", o considerar si todos los grupos identitarios son grupos culturales –es claro que no lo son; los discapacitados no constituyen un grupo cultural–, o si los grupos culturales pueden reducirse a clivajes socioeconómicos, es decir,

Aquí llegamos a la diferencia más importante entre los enfoques de los teóricos democráticos y los de los multiculturalistas. A los primeros les preocupa la expresión pública de las identidades culturales en espacios cívicos; a los multiculturalistas les interesa clasificar y nombrar a los grupos y luego desarrollar una teoría normativa basada en taxonomías clasificatorias. La historia y los estudios sociales nos demuestran que cualquier minoría en la sociedad humana puede adoptar un sinnúmero de posiciones políticas; las actitudes políticas no pueden derivarse de las identidades grupales. Por ejemplo, en los Estados Unidos actualmente hay varones gay que son republicanos; hay lesbianas libertarias conservadoras; hay musulmanes negros, así como hay activistas culturales negros posmodernos. De la misma manera, el regionalismo en Europa puede abarcar desde la política derechista de la Liga del Norte en Italia hasta las demandas ecologistas de los grupos izquierdistas franceses de la Provenza. Las demandas de autonomía cultural pueden reflejar las aspiraciones de las nuevas elites mundiales o la agonía y las frustraciones de un pueblo como los kurdos, a quienes se les ha negado su propio idioma, costumbres y escuelas a lo largo de la opresión acumulada de los gobiernos turco, iraquí e iraní (véase Randal, 1997).

Los teóricos democráticos deberían apoyar los movimientos por la igualdad y la justicia y a los que buscan ampliar el espacio de la autodeterminación narrativa en términos culturales. Sin embargo, existe un creciente escepticismo hacia el modelo

---

a la clase. Dichas discusiones acerca de "lo que son" los grupos debería reemplazarse por otras acerca de "quiénes son", es decir, su autopresentación en la esfera pública de la política como actores. Véase Offe, 1998: 119-123. Véase el intercambio entre Nancy Fraser e Iris Young, que se centra en gran medida en dichas tipologías. Fraser (1997a: 189-297); Young (1997: 147-160); Fraser (1997c: 126-129).

de universalismo que yo defiendo. A medida que avanzan en forma paralela la globalización y la pluralización cultural de las sociedades, se aboga por un pluralismo legal que contrarreste la coexistencia de sistemas jurisdiccionales de diferentes tradiciones culturales y religiosas, y que acepte las diversas formas de diseño institucional para aquellas sociedades con fuertes clivajes étnicos, culturales y lingüísticos. Concentrándome en los dilemas del multiculturalismo y las cuestiones de las mujeres en países con tradiciones pluralistas, propongo que en tanto estas estructuras pluralistas no violen tres condiciones normativas, pueden ser perfectamente compatibles con un modelo de democracia deliberativa universalista. A estas tres condiciones las denomino *reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria* y *libertad de salida y asociación* (véanse los capítulos 4 y 5 para una justificación acabada de estos principios):

1. *Reciprocidad igualitaria*. Los miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras, en virtud de su condición de miembros, no deben merecer menores derechos civiles, políticos, económicos y culturales que la mayoría.
2. *Autoadscripción voluntaria*. En las sociedades multiculturales federativas o "consocionalistas", una persona no debe ser asignada automáticamente a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento. La pertenencia grupal de una persona debe admitir las formas más amplias de autoadscripción y autoidentificación posibles. Habrá muchos casos en los que dichas autoidentificaciones sean controvertidas, pero el Estado no debe simplemente otorgar el derecho a definir y controlar la pertenencia grupal a expensas del individuo. Sería conveniente que en cierto momento de sus vidas adultas, se les preguntase a las personas si aceptan continuar perteneciendo a sus comunidades de origen.

3. *Libertad de salida y asociación*. La libertad de una persona para salir del grupo al que está adscripta no debe tener restricción alguna, aunque la salida pueda ir acompañada de la pérdida de cierto tipo de privilegios formales e informales. Sin embargo, no debe rechazarse el deseo de los individuos de seguir siendo miembros del grupo, incluso en el caso de casamientos exogámicos; debe encontrarse la forma de acomodar matrimonios exogámicos y a los hijos e hijas de dichas uniones.

El hecho de que los grupos culturales puedan sobrevivir como entidades distintivas bajo estas condiciones es una cuestión abierta,[9] pero creo que estas condiciones son necesarias para que el pluralismo legal cumpla con los objetivos de diversidad

9 La controversia reciente sobre una propuesta para reformar los programas de educación bilingüe en las escuelas públicas de la ciudad de Nueva York sugiere que la autoadscripción y la autoidentificación deben tomarse más en serio al determinar si los niños y niñas de las minorías deberían recibir la educación en su propio idioma. Los grupos étnicos inmigrantes demuestran una gran variación con respecto a su deseo de continuar educando a los niños y niñas en su idioma nativo. Aunque a la mayoría de los padres y madres latinoamericanos y centroamericanos les gustaría que recibieran algún tipo de instrucción en español en las escuelas, no todos aprueban el sistema actual, altamente adscriptivo. Y muchos de los inmigrantes de la ex Unión Soviética y sus repúblicas –como por ejemplo Ucrania, Georgia y Azerbaiján– muestran muy poco interés en que sus hijos e hijas continúen hablando esos idiomas. Aunque algunos inmigrantes indios que hablan urdu están satisfechos de que continúe siendo la lengua del hogar, en general apoyan la competencia en el idioma inglés en los espacios públicos (Mireya Navarro, "Consensus is lacking on bilingual education", *New York Times*, 24 de febrero de 2001). Yo abogo por la creación de políticas multiculturales flexibles para las sociedades pluriculturales, que no sólo apoyen las opciones personales en la identificación de la propia identidad cultural, sino que también amplíen la imaginación de niños y niñas al enfrentarlos con la variedad y pluralidad de idiomas y formas de ser en la humanidad.

cultural e igualdad democrática en los estados democráticos liberales, sin comprometer los derechos de las mujeres y los niños de las culturas minoritarias.

Que las aspiraciones multiculturalistas y el universalismo democrático liberal sean compatibles o puedan llegar a serlo, es un tema controvertido. En el capítulo 5 examino diversas posturas actuales, como la del modelo de consenso liberal superpuesto (John Rawls), el igualitarismo liberal (Brian Barry), las jerarquías de poder pluralistas entrelazadas (Ayelet Shachar) y la democracia deliberativa (James Bohman, Jorge Valadez y Melissa Williams). El liberalismo político de Rawls introduce diversas distinciones cruciales en el debate que, desde mi punto de vista, son fundacionales para cualquier futuro discurso sobre la democracia liberal. Entre ellas está, por un lado, la distinción entre imperativos constitucionales y, por el otro, los arreglos institucionales y de políticas específicos, que presentan grandes variantes en el espectro de sistemas democráticos actuales. Rawls también sostiene que desde la perspectiva de las instituciones sociales más importantes, las personas deben ser consideradas como capaces de formar su propio sentido del bien y de cooperar con las demás en torno a los principios de la justicia. Ésta es la visión pública de la persona como ser autónomo. Acepto la idea rawlsiana de que el liberalismo político debe respetar la autonomía pública de los individuos y de los imperativos constitucionales.

Sin embargo, el intento de Rawls de restringir la razón pública únicamente a los discursos concernientes a los imperativos constitucionales no resulta convincente desde el punto de vista filosófico y sociológico. Sostengo que el dominio de la razón pública no debe restringirse a los imperativos constitucionales y que "la cultura del entorno" –que rodea e impregna la tarea de la razón de un contenido particular– debe considerarse

esencial para la formación de consenso en las democracias liberales. Siguiendo a Habermas, defiendo un *enfoque de doble vía* del multiculturalismo: en la democracia deliberativa, diferenciada del liberalismo político, la esfera pública *oficial* de las instituciones representativas –que incluye la Legislatura, el Poder Ejecutivo y la burocracia pública, el Poder Judicial y los partidos políticos– no es el único terreno de controversia política y de formación de la opinión y la voluntad. La democracia deliberativa también se centra en los movimientos sociales y en las asociaciones civiles, culturales, religiosas, artísticas y políticas de la esfera pública *no oficial*. La esfera pública se compone de la conversación y la controversia anónima y entrelazada que resultan de las actividades de estos diversos grupos. Es en este terreno que se producen los conflictos multiculturales y la política multicultural. El enfoque de Rawls, aunque también el de Brian Barry (que es muy crítico de Rawls), descuida esta dimensión y en su lugar intenta resolver los conflictos multiculturales mediante un cálculo jurídico de derechos liberales. Aunque sostengo que los grupos multiculturales deben respetar ciertas restricciones normativas –como las normas de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria, libertad de salida y de asociación–, también acepto que ciertas formas de pluralismo jurídico y político, incluidos los sistemas jurisdiccionales múltiples y los parlamentos regionales, pueden ser compatibles con el universalismo democrático deliberativo.

Uno de los argumentos centrales entre los demócratas deliberativos que trabajan sobre el multiculturalismo, es si nuestro modelo normativo niega la inconmensurabilidad fuerte entre las cosmovisiones, los sistemas de creencia y otros, y privilegia un sistema de gobierno unitario. En los capítulos 2 y 5 sostengo que la inconmensurabilidad fuerte es una posición filosófica incoherente, pero que los conflictos epistemológicos y

políticos inextricables a veces pueden resolverse por medio de acuerdos morales. Desde una perspectiva política, no creo que los movimientos separatistas ofrezcan la solución mágica a los dilemas de la coexistencia entre diversos grupos étnicos y culturales. Aunque con frecuencia el separatismo es inevitable y en algunos casos hasta deseable, todos los movimientos separatistas actuales que aspiran a formar un Estado se enfrentan a la tensión y, de hecho, a la directa contradicción entre las reivindicaciones de soberanía democrática y el respeto por los derechos humanos universales. En el capítulo 6 me centro en las transformaciones de la ciudadanía y el estatus de los inmigrantes y los extranjeros en la Europa actual, para poder ejemplificar cómo y por qué los conflictos entre derechos universales y la autodeterminación soberana son intrínsecos a las formas estatales democráticas. Las democracias posnacionales deben cuestionar en forma autorreflexiva sus propias prácticas de inclusión y exclusión.

DIÁLOGOS CULTURALES COMPLEJOS

Para tornar más vívidas las relaciones entre el universalismo interactivo, la constitución narrativa del sí mismo y el diálogo cultural complejo, me gustaría concluir esta introducción con una anécdota personal. A fines de la década de 1980 dicté una serie de conferencias en el Centro Interuniversitario de la ciudad de Dubrovnik, actualmente en la República de Croacia, aunque en aquel tiempo formaba parte de la República Federal de Yugoslavia. Cité un pasaje del *Segundo tratado del gobierno civil* de John Locke acerca del "estado de naturaleza", que nos recuerda que esta forma de decir, aunque sea una

metáfora, también puede tener cierta base fáctica. A través de un ejemplo Locke cuenta acerca de "los dos hombres de la isla desierta, de que nos habla Garcilaso de la Vega en su historia del Perú; o entre un suizo y un *indio* en los bosques de América" ([1690], 1980: 13). Después de la exposición, se me aproximó un colega de ascendencia peruana. Me preguntó por la referencia a la cita completa porque estaba sorprendido de que John Locke conociera a Garcilaso de la Vega. A su vez, a mí me sorprendía que este detalle pudiera interesarle tanto, ya que mi conferencia había consistido en una crítica feminista al concepto de individualidad implícito en la antigua teoría política liberal, articulada por la metáfora del estado de naturaleza. ¿Quién *era* Garcilaso de la Vega? ¿Por qué debía ser importante para mi crítica feminista?

Garcilaso de la Vega, también conocido como "El Inca", es aclamado por Arnold Toynbee como "un temprano representante de una clase que ha sido fundamental en toda la historia de los encuentros entre la moderna civilización occidental y las otras civilizaciones y culturas precivilizacionales que sobreviven en la faz de nuestro planeta, y que es absolutamente fundamental en la actualidad" (1966: XII). Gracias a su ascendencia mixta andino-europea y a su aculturación en ambas tradiciones ancestrales –una doble educación que era un privilegio, o una carga, de su sangre mestiza–, Garcilaso fue capaz de servir como intérprete o mediador entre dos culturas diferentes que habían entrado en contacto abruptamente. Nacido en la antigua capital inca del Cuzco en 1539 de un conquistador español de noble linaje y una princesa india, fue uno de los primeros mestizos. Luego de muchas desgracias familiares, la separación forzosa de su padres y la anulación de ese casamiento mixto por parte de la iglesia católica, dejó su Perú nativo para siempre y fue en la reclusión de una pequeña aldea andaluza que

escribió su gran obra, *Comentarios reales de los Incas* e *Historia general del Perú*. Se divide en dos partes, publicadas por separado, una en Lisboa en 1609 y la otra en Córdoba, después de su muerte, en 1616 y 1617.

¿Habrá leído de hecho John Locke a Garcilaso cuando publicó sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*? ¿Su construcción del "estado de naturaleza" estaría basada en los *Comentarios reales* de Garcilaso o en *Florida* (de la Vega [1616-1617], 1980), donde Garcilaso cuenta sobre una expedición para explorar y ocupar territorios habitados por indios semisalvajes, muchos de ellos caníbales? Lo que resulta revelador en esta anécdota es cómo mis intereses como académica feminista me llevaron a concentrarme en algunos de los aspectos marginales en el texto del *Segundo tratado*; y cómo los intereses de otro estudioso me mostraron el camino de un encuentro con otra cultura implícito en el subtexto de la famosa obra de John Locke. De hecho, dependiendo de si Locke leyó bien o mal a Garcilaso, o si comprendió sus dichos correcta o incorrectamente, resulta un aprendizaje fascinante para comprender el proceso de construcción de los "otros" en los textos del pensamiento político occidental. Concuerdo con Homi Bhabha en que "el trabajo fronterizo de la cultura exige un encuentro con 'lo novedoso' que no es parte de un continuo entre pasado y presente. Crea un sentido de lo nuevo como un acto insurgente de traducción cultural" (1994: 70). En los siguientes capítulos, intentaré desentrañar las consecuencias políticas de tratar lo "nuevo" como un acto insurgente de traducción cultural.

2
"Nous" et les "autres" ("Nosotros" y los "otros")* ¿El universalismo es etnocéntrico?

La pregunta "¿es etnocéntrico el universalismo?" revela un temor que ha desvelado a Occidente desde la conquista de América. Nace de las creencias de que los sistemas de valores y las formas de vida occidentales son radicalmente distintos de los de otras civilizaciones. Este temor tan difundido se basa en falsas generalizaciones sobre Occidente en sí, la homogeneidad de su identidad, la uniformidad de sus procesos de desarrollo y la cohesión de sus sistemas de valores. La idea de que el universalismo es etnocéntrico con frecuencia también presupone una visión homogeneizadora de otras culturas y civilizaciones, descuidando aquellos elementos que pueden ser perfectamente compatibles con el propio descubrimiento del universalismo por parte de Occidente, y que incluso pueden haber contribuido a su origen.

Examinemos un episodio en el auge de la cultura renacentista. Después de la división del Imperio Romano en 395 a.C. y la caída de su región occidental en 476 a.C., la filosofía griega fue olvidada en Occidente, en particular el pensamiento de Platón y Aristóteles. Es bien sabido que los filósofos árabes y

• Este capítulo se publicó previamente como "'Nous' et les 'autres': the politics of complex cultural dialogue in a global civilization", en Christian Joppke y Steven Lukes (eds.), *Multicultural questions*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 44-53. Ha sido revisado y ampliado para su inclusión en este volumen.

judíos de la Edad Media, Ibn Sina (Avicena), Ibn Rushd (Averroes) Moshe ben Maimon (Maimónides) e Ibn Gabirol (Avicebrón) mantuvieron viva la tradición clásica.[1] En el siglo XIII, en Anatolia, el poeta Yunus Emre desarrolló una forma de neoplatonismo místico que no sólo anticipó elementos del humanismo renacentista, sino también de las filosofías panteístas del siglo XIX. Emre defendió la visión de que la persona humana está en el centro de una cadena divina del ser, de complejidad, belleza y perfección ascendentes; podemos alcanzar la cúspide de nuestras capacidades espirituales en la medida en que participamos del orden divino de estas formas a través de nuestra mente. Emre, uno de los grandes poetas místicos del Islam, fusionó la enseñanza de las formas de Platón con una ontología aristotélica. La aseveración de Galileo, varios siglos más tarde, de que "el libro de la naturaleza fue escrito en lenguaje matemático"[2] tiene mucho en común con la creencia de Yunus Emre de que el universo es una jerarquía inteligible y ordenada de formas.

Al plantearnos la pregunta "¿es etnocéntrico el universalismo?", ¿se toma en cuenta este diálogo complejo entre las culturas y las civilizaciones? ¿O nos quedamos satisfechos con el gesto de autocrítica que surgió de la duda radical que experimentó la cultura europea en particular sobre sí misma a fines del siglo XVIII y que fue más acuciante en el siglo XIX? La pregunta "¿es etnocéntrico el universalismo?" presupone que sabemos quiénes son "Occidente y sus otros", o en las famosas palabras de Tzvetan Todorov (1993), quiénes somos "*Nous et les autres*". ¿Pero, quiénes somos? ¿Quiénes son aquellos llamados otros? ¿Son realmente nuestros otros?

1 Véase la breve anotación "Medieval philosophy", en Spade (1994: 82 y ss.); Fakhry (1983: 55-77).

2 Galilei, Galileo, *Dialogue of the two new sciences* [1638], en Adler (1990: 125-260).

La respuesta en los debates recientes sobre el relativismo cognitivo y moral apunta, casi siempre, a una visión holística de las culturas y las sociedades como totalidades internamente coherentes y sin suturas. Esta perspectiva nos ha impedido percibir la complejidad de los diálogos y los encuentros civilizacionales globales, con los que nos toca lidiar cada vez más, y ha alentado los pares binarios del tipo "nosotros" y "el (los) otro(s)". Afortunadamente, las inquietudes actuales sobre el multiculturalismo y la ciudadanía multicultural dan por tierra con esta preocupación por la supuesta tensión entre relativismo y universalismo, un debate que ha estado dominado por tesis de "inconmensurabilidad" e "intraducibilidad" fuertes. Sin embargo, y a pesar de la progresiva desaparición de los relativismos epistemológicos (véase Krausz, 1989), los supuestos falsos sobre las culturas, su coherencia y pureza, aún influyen sobre el trabajo de diversos teóricos multiculturales contemporáneos. Este capítulo aboga por un reconocimiento de la hibridación radical y la polivocalidad de todas las culturas. En sí mismas, ni las culturas ni las sociedades son holísticas, sino que son sistemas de acción y significación polivocales, descentrados y fracturados, que abarcan varios niveles. En el nivel político, el derecho a la autoexpresión cultural debe estar basado en los derechos de ciudadanía universalmente reconocidos, en lugar de considerarse una alternativa de los mismos.

EL UNIVERSALISMO EN LOS DEBATES FILOSÓFICOS CONTEMPORÁNEOS

El término *universalismo* puede representar varios conjuntos de ideas.

1. Puede significar la creencia filosófica de que existe una naturaleza humana o esencia humana que define quiénes somos como humanos. Algunos podrían decir, como lo hicieron la mayoría de los filósofos del siglo XVIII, que la naturaleza humana consiste en disposiciones y pasiones estables y predecibles, instintos y emociones, todos pasibles de ser estudiados. Pienso en Thomas Hobbes, David Hume y Adam Smith, aunque también en Claude-Adrien Helvétius y el barón Paul-Henri Diterich d'Holbach. Otros podrían argüir que no existe una naturaleza humana fija (Rousseau), o que incluso si la hubiera, sería irrelevante para determinar lo que es más esencial sobre lo que nos hace humanos (Kant), es decir nuestra capacidad para formular principios morales pasibles de ser universalizados y de vivir de acuerdo con ellos. Es posible que otros pensadores, como Jean-Paul Sartre, repudien la psicología empírica, la antropología filosófica y la ética racionalista, y sostengan que lo que es universal sobre la condición humana es que estamos predestinados a escoger y crear significados y valores a través de nuestras acciones en un universo que de otra forma estaría privado de ambos. Aunque muchos de los universalistas filosóficos son esencialistas, el ejemplo de Sartre demuestra que no es necesariamente así. Por el contrario, pueden ser existencialistas.
2. El universalismo en los debates filosóficos contemporáneos ha llegado a representar, ante todo, una estrategia de justificación. Al cuestionar si puede haber una razón filosófica "imparcial", "objetiva" y "neutral", los hermenéuticos como Hans-Georg Gadamer, los contextualistas fuertes como Richard Rorty, los escépticos posmodernos como Jean François Lyotard y los teóricos del poder/saber como Michel Foucault, sostienen que todas las estrategias justificativas, todas las pretensiones de objetividad filosófica, están atrapadas en hori-

zontes históricos y en corrientes culturales, sociales y psicológicas. Según Thomas McCarthy, estos filósofos abogan por una "crítica de la razón impura" (1991, 43-76).

En el otro extremo están los universalistas como Karl Otto-Apel, Hilary Putnam, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Thomas Scanlon y John Rawls (al menos en *Teoría de la justicia*). Puede que estos universalistas justificativos no sean esencialistas: es probable que algunos sostengan muy pocos principios básicos sobre la naturaleza y la psicología humana. Sin embargo, todos comparten fuertes creencias sobre el contenido normativo de la razón humana, es decir, la validez de los procedimientos de investigación, evidencia y cuestionamiento considerados como la herencia cognitiva de la filosofía occidental desde la Ilustración. La imparcialidad, la objetividad, la verificación intersubjetiva de resultados, argumentos e información, la coherencia de la creencia y la autorreflexividad definen mínimamente este contenido normativo.

3. El universalismo no es sólo un término en la investigación cognitiva: tiene un significado moral igualmente importante. Lo asociaría con el principio de que todos los seres humanos, más allá de la raza, el género, la preferencia sexual, el entorno étnico, cultural, lingüístico y religioso, deben considerarse como iguales morales y por lo tanto deben ser tratados como si tuvieran igual derecho al respeto moral. La pregunta difícil en la ética filosófica actual es si puede defenderse este universalismo moral sin apoyar el universalismo cognitivo fuerte en los sentidos descritos en los puntos 1 o 2.
4. Por último, el universalismo puede tener un sentido jurídico. Muchos de los escépticos sobre la naturaleza o la racionalidad humana, o las justificaciones filosóficas, pueden sin embargo exhortar a que las siguientes normas y principios

sean respetados universalmente por todos los sistemas jurídicos: todos los seres humanos merecen ciertos derechos básicos, que incluyen, como mínimo, el derecho a la vida, la libertad, la seguridad, a un juicio justo y la libertad de expresión y asociación, incluida la libertad de religión y de conciencia. Algunos agregarían a la lista los derechos socioeconómicos, como el derecho a beneficios laborales, de atención de la salud, de incapacidad y de jubilación; otros harían hincapié en los derechos democráticos participativos así como en los derechos culturales.

La defensa que hace Richard Rorty del "liberalismo burgués posmoderno", por ejemplo, encaja en este modelo (Rorty, 1983). La postura de John Rawls en *La ley de los pueblos* (1999) es coherente con este modelo, como lo son las numerosas intervenciones de Jacques Derrida en contra del apartheid y en favor de los derechos civiles y de las minorías (véase Derrida, 1992). Rorty, Rawls y Derrida intentan disociar el universalismo jurídico del esencialismo. Ellos pretenden demostrar que el universalismo, al igual que la justicia, puede ser político sin ser metafísico.[3] Aunque creo que es posible el universalismo sin la metafísica, cuestiono que los universalismos moral y jurídico puedan defenderse sin un fuerte compromiso con el contenido normativo de la razón.

3 Podría parecer que no hay diferencia entre las posturas 3 y 4, en la medida en que cualquier defensa del sistema jurídico basado en el reconocimiento de derechos humanos universales implicaría una visión moral de la persona humana como un ser merecedor de esos derechos. Estoy de acuerdo; en ese sentido, el universalismo jurídico sin el universalismo moral es una postura incoherente. Sin embargo, existen intentos en la filosofía contemporánea de dar una justificación más débil –más política y pragmática y menos moral– al universalismo jurídico. La cuestión radica en si ésta es una opción filosófica defendible. Yo creo que la postura 4 inevitablemente se desliza hacia la 3, lo que entonces conduce a algunos de los tipos de la postura 2.

Consideraré brevemente el argumento de que el universalismo, sin importar cómo se lo defina, es una forma de etnocentrismo. Llamaré a esta postura "el relativismo de los marcos de referencia" y tomaré algunos de los primeros escritos de Jean-François Lyotard y Richard Rorty para ejemplificarla. Los relativistas de los marcos de referencia no defienden lo indefendible; ellos no sostienen que "todo vale" en la moral, en la esfera de la ley, en la epistemología o en la ética. Reconocen los criterios de validez para la acción, la conducta y la investigación en todos estos terrenos. Sin embargo, sostienen que los juicios de validez son "relativos a los marcos de referencia", ya sea que éstos se definan como juegos del lenguaje, cosmovisiones epistemológicas o tradiciones etnocéntricas. Más aún, la preferencia por un marco en lugar de otro no puede establecerse en términos universales y racionales, ya que dichos términos en sí mismos serían relativos a los marcos de referencia.

En contra de esta visión, sostengo que este tipo de relativismo fracasa porque el propio proceso de individuación e identificación de los marcos contradice las reivindicaciones del relativismo de los marcos de referencia. Los marcos podrían ser individuados sólo si existieran criterios de evaluación, comparación e individuación que transcendieran los marcos de referencia. Así, es imposible sostener la fuerte distinción que hacen estos relativistas entre estar "dentro" y "fuera" de un marco de referencia. No es suficiente establecer sólo este punto para ayudarnos a decidir *qué* conjunto de criterios trascendentes a los marcos de referencia debería defenderse por sobre otros. Se precisarían entonces argumentos independientes para defender a su vez dichos criterios. Este capítulo desarrolla sólo algunos de los argumentos epistémicos para fortalecer el modelo de diálogos culturales complejos por el que abogo

en la Introducción. En los capítulos 3, 4 y 5 desarrollo más mi modelo de diálogo cultural complejo y ética discursiva.

EL DESAFÍO DEL RELATIVISMO

Los argumentos filosóficos actuales sobre el relativismo con frecuencia proceden de las ideas desarrolladas en la filosofía del lenguaje. Las pretensiones de inconmensurabilidad, incompatibilidad e intraducibilidad por lo general se formulan en referencia a sistemas lingüísticos y discuten la posibilidad de comunicación entre ellos. Para Jean-François Lyotard, por ejemplo, la "frase" es la unidad de análisis más elemental, que se "constituye de acuerdo con un conjunto de reglas (su régimen)" (Lyotard, 1988). Así, un género del discurso, como la enseñanza, puede implicar regímenes de frase del saber, interrogar, demostrar, ordenar y clasificar. Los regímenes de frase y los géneros del discurso siempre existen en plural; y lo que es más –esto es crucial–, los géneros del discurso no sólo son plurales sino también "heterogéneos", es decir, irreducibles a un discurso común o abarcador. Éste es el problema del *différend*. Un diferendo se produce cuando hay un conflicto entre dos partes que no puede resolverse equitativamente por falta de un criterio de juicio común o compartido que podría aplicarse a ambos casos.

La visión de Lyotard es la de una metafísica de la lucha y la voluntad de poder casi nietzscheana, que se extiende a lo largo de todo nuestro universo lingüístico, simbólico, cognitivo y político. Lyotard se refiere a "regímenes" de frase, la "guerra civil del lenguaje", la imposibilidad de "someter" los regímenes de frase heterogéneos a una ley común, excepto que sea por la

fuerza. Su visión es la de una controversia, lucha, batalla, la presencia ubicua del poder en todas partes. "Hablar", escribió Lyotard hace tiempo, "es luchar" (1984: 10).

Sin embargo, hay algo increíblemente breve, impaciente, casi entrecortado en estas declaraciones. La premisa de la absoluta heterogeneidad e inconmensurabilidad de los regímenes y discursos nunca es argumentada, simplemente se la afirma. Corresponde a lo que Richard Bernstein ha llamado un "clima amorfo omnipresente" (1981: 117). La inconmensurabilidad es la premisa epistémica central de la filosofía del lenguaje de Lyotard y también la más débil. En ningún momento distingue entre inconmensurabilidad, heterogeneidad, incompatibilidad e intraducibilidad. Bajo el encabezamiento de *le différend*, reúne un espectro de sentidos, que van desde la intraducibilidad radical del lenguaje hasta el sentido de injusticia que puede experimentarse cuando el lenguaje del vencedor es invocado para describir las heridas de los vencidos.[4]

Sin embargo, la tesis sobre la intraducibilidad radical de los géneros del discurso y los regímenes de frases tiene tan poco sentido como la tesis de la inconmensurabilidad radical de los marcos conceptuales. Si los marcos de referencia, ya sean lingüísticos o conceptuales, son radicalmente inconmensurables, entonces ni siquiera podríamos saberlo. En primer lugar, nuestra capacidad para describir un marco de referencia como tal se basa en la posibilidad de que podamos identificar y seleccionar

4 En *La condición posmoderna*, Lyotard es más explicito sobre el vínculo entre las reivindicaciones de inconmensurabilidad conceptual y cuestiones que surgen a partir de los encuentros de las culturas. Concluye que el posmoderno epistemológicamente ilustrado, en oposición al científico eurocéntrico orientado hacia el imperialismo, no busca la legitimación, sino que asume la actitud de curador de un museo conceptual y "observa[n] maravillado la variedad de especies discursivas, tal como lo hacemos con la diversidad de las especies vegetales o animales" (1984: 26-27).

ciertos rasgos de estos otros marcos lo suficientemente similares a los nuestros como para poder caracterizarlos, en principio, como actividades conceptuales. La inconmensurabilidad radical y la intraducibilidad radical son nociones incoherentes, pues para ser capaces de identificar un patrón de pensamiento, un lenguaje –y, podría agregarse, una cultura– como los sistemas humanos de acción y significación complejos y coherentes que en verdad son, deberíamos al menos primero reconocer que los conceptos, las palabras, los rituales y los símbolos en estos otros sistemas poseen un sentido y una referencia pasibles de seleccionarse y describirse de manera inteligible para nosotros; es decir, por ejemplo, como conceptos en sí y no como meras exclamaciones. Si la intraducibilidad radical fuese válida, no podríamos ni siquiera reconocer el otro conjunto de enunciados como parte de un lenguaje, como una práctica que está más o menos regida por reglas y es compartida en formas bastante predecibles. Si las culturas fueran tan radicalmente divergentes, no podríamos aislar las actividades humanas complejas como totalidades inteligibles y coherentes, con sus mitos, rituales y símbolos, y describirlas como una ceremonia matrimonial, una celebración o una plegaria. Como ha afirmado Hilary Putnam: "El que podamos *hacer* esto, como parte de la experiencia humana universal, es un he - cho constitutivo de la experiencia humana en un mundo de culturas diferentes que interactúan en la historia, en tanto cada una atraviesa cambios más lentos o más rápidos; que podamos interpretar mutuamente nuestras creencias, deseos y enunciados de tal manera que todo cobra algún *sentido*" (1981: 117, énfa - sis en el original).

Si los regímenes de frase y los géneros del discurso fueran tan radicalmente heterogéneos, diversos e intraducibles, entonces en verdad sería imposible explicar una de las competencias

más comunes de los usuarios del lenguaje: que en el curso de la misma conversación, podamos pasar de la enseñanza a la propaganda, de la información a la seducción, del juicio a la ironía. Pero si el uso y el ejercicio común del lenguaje sugieren que los regímenes de frase y los géneros del discurso no son unidades aisladas e insalvables, ¿qué pasa con la tesis de su heterogeneidad absoluta?

Es verdad que existe un peligro conceptual y también moral en la insistencia demasiado apresurada y simplista sobre la conmensurabilidad total. Las experiencias de inconmensurabilidad pueden ir desde el desconcierto total frente a los rituales y prácticas de otra cultura, hasta los encuentros más triviales y frustrantes con los otros en los que simplemente decimos: "Realmente no lo entiendo. ¿Qué quieres decir en realidad?". Dichas experiencias y encuentros deben considerarse pedidos para proseguir la conversación y la interacción; las interrupciones en la comunicación con frecuencia generan indiferencia y hostilidad, e incluso agresión y violencia. Sin embargo, por momentos la interrupción de la comunicación también puede tener el efecto saludable de ampliar los horizontes de nuestra comprensión, a medida que intentamos entender mejor a los demás. Es por eso que hablar de conmensurabilidad e inconmensurabilidad siempre implica una dimensión epistémica y también moral. Comprender al otro no es sólo un acto cognitivo; es una acción política y moral. Las teorías que propugnan la inconmensurabilidad fuerte nos distraen de las numerosas y sutiles negociaciones epistémicas y morales que ocurren entre las culturas, dentro de ellas, entre las personas e, incluso, en el interior de cada uno cuando debemos lidiar con la discrepancia, la ambigüedad, la discordancia y el conflicto.

Mientras que para Jean-François Lyotard el relativismo cultural es sólo un aspecto del problema más abarcador de la

inconmensurabilidad, para Richard Rorty los propios términos de este debate entre universalismo y relativismo están perimidos: "son los remanentes de un vocabulario que deberíamos intentar reemplazar" (1986: 44). Rorty visualiza su propio compromiso con los valores del liberalismo no en términos metafísicos y transcendentes, sino como una preferencia más simple por un tipo de autodescripción. Al igual que Lyotard, por momentos Rorty afirma que los relatos de nuestras culturas hacen lo que hacen sin necesidad de otra justificación: "no es preciso rascarse donde no pica" (54). En otros pasajes, reconoce que la cultura liberal institucionaliza la búsqueda de una justificación reflexiva en la ciencia, la ética, la estética, la jurisprudencia y la política, pero se niega a atribuirle a este hecho ningún beneficio de mayor racionalidad. Para Rorty, el intento de cuestionar y desafiar los valores y las normas de la propia cultura, o de cualquier otra cultura en términos que trasciendan la comprensión que de sí misma tiene esa cultura, es ilusorio.

Sin embargo, y al revés que Lyotard, Rorty rechaza la inconmensurabilidad y la intraducibilidad radicales. En "¿Solidaridad u objetividad?" afirma: "La distinción entre diferentes culturas no difiere en tipo de la distinción entre las diferentes teorías que sostienen los miembros de una única cultura. [...] Los mismos argumentos quineanos que eliminan la distinción positivista entre la verdad analítica y la sintética, eliminan la distinción que hacen los antropólogos entre lo intercultural y lo intracultural" (1985: 9). Pero las consecuencias de este argumento son mucho más perjudiciales para la propia posición de Rorty que lo que él está dispuesto a admitir. Si, en efecto, no existe una asimetría entre las polémicas que se producen entre los miembros de una cultura y las polémicas entre los miembros de distintas culturas; si se trata meramente de una cuestión del grado y el alcance de sistemas de creencia divergentes,

entonces el discurso de Rorty sobre "nosotros" frente a "ellos", sobre "nuestro etnocentrismo" frente "al de ellos" es engañoso y se contradice a sí mismo. Las líneas entre nosotros y ellos no se corresponden necesariamente con las líneas entre los miembros de nuestra cultura y los de otra. La comunidad con la que uno se solidariza no está definida ni étnica ni etnocéntricamente; las comunidades de solidaridad pueden estar étnicamente definidas o no. No hay una yuxtaposición obligada entre solidaridad y etnocentrismo; ésta es sólo contingente.

Según reconoce el propio Rorty a nivel filosófico, lo único que debería afirmar el pragmático es que "entre los seres humanos existen aquellos que participan real o potencialmente conmigo en una comunidad de conversación, y aquellos que no lo hacen ni nunca lo harán".[5] Sin embargo, esta comu-

5 Resulta incoherente que, luego de admitir que no hay una asimetría esencial entre las disputas interculturales e intraculturales, Richard Rorty continúe afirmando que "el pragmático, dominado por el deseo de solidaridad, puede ser criticado únicamente por tomarse demasiado en serio su propia comunidad. Sólo puede criticársele de etnocentrismo, no de relativismo. Ser etnocéntrico es dividir la raza humana entre aquellos con quienes uno debe justificar sus propias creencias y los otros. El primer grupo –el propio *ethnos*– incluye a aquellos que comparten lo suficiente nuestras propias creencias como para que la conversación sea posible" (1985: 13). Esta forma de presentar el problema es engañosa. Desde Aristóteles, la palabra *ethnos* se ha referido a aquellos que comparten cierta *ethike*, cierta forma de vida y determinados valores. En nuestros días, esta palabra designa la ascendencia lingüística y cultural. Así, en los Estados Unidos nos referimos a los ítalo-americanos, los judío-americanos, los chino-americanos, los afroamericanos y otros como grupos "étnicos". De hecho, sería una calamidad moral y política si lo que Rorty quiere decir es que los ítalo-americanos precisan justificar sus visiones y creencias sólo ante otros ítalo-americanos. Este tipo de justificación de solidaridad sería tan sólo un blanqueo filosófico de todo tipo de prejuicio y racismo cultural y étnico. Rorty no quiere decir esto. ¿Entonces por qué continúa escribiendo y hablando de formas que, por un lado, se hacen eco de antiguas expresiones del relativismo cultural hermético y predavidsoniano y, por el otro, rechazan el relativismo cultural y la

nidad de conversación tiene una identidad cambiante y carece de fronteras fijas. No coincide con un *ethnos*, con ningún "nosotros" homogéneo. La pertenencia a esta comunidad se define a través del tema de conversación, la tarea a realizar o el problema que se debate. Para un verdadero pragmático, la formación y la definición de identidad serían lo que sigue después de establecer un conjunto de intereses compartidos, ya sean científicos, artísticos, culturales, lingüísticos, económicos o nacionales. Todos somos participantes en diferentes comunidades de conversación, de acuerdo con la intersección de los ejes de nuestros diversos intereses, proyectos y situaciones de vida. Un pragmático coherente sólo podría decir que toda investigación, sea científica o moral, toda justificación, sea en la estética o la jurisprudencia, y todas las demostraciones, sea en las finanzas o en la física, son conversaciones que pueden ocurrir sólo en presencia de otros que comparten lo suficiente nuestras creencias como para que la comunicación sea posible. Al continuar refiriéndose a "ellos" frente a "nosotros", al grupo "de ellos" frente al "nuestro", Rorty ignora el hecho de que, hoy en día, la mayoría de nosotros pertenecemos a más de una comunidad, un grupo lingüístico, un *ethnos*. Millones de personas en todo el mundo realizan migraciones económicas, políticas o artísticas. Más que nunca, las "naciones verdaderas", los grupos lingüísticos "puros" y las identidades étnicas no contaminadas son en verdad comunidades "imaginadas". Éstas fueron creadas por la imaginación de los poetas, los novelistas, los historiadores y, por supuesto, los políticos y los ideólogos del siglo XIX. ¿Quiénes somos? ¿Y qué es nuestro?

---

inconmensurabilidad radicales? Distinguir entre la idea general de una comunidad de conversación y una comunidad étnica culturalmente específica ayudaría a resolver algunas de estas contradicciones.

LA VERDAD PARCIAL DEL RELATIVISMO CULTURAL: DE LAS COMUNIDADES DE CONVERSACIÓN A LAS COMUNIDADES DE INTERDEPENDENCIA

Aun si las perspectivas de la inconmensurabilidad y la intraducibilidad radicales inspiradas por las filosofías del lenguaje son insostenibles, muchos de nosotros sentimos que existe alguna verdad insondable en la postura del relativismo cultural. La intuición de que determinados aspectos del relativismo cultural son ciertos proviene de algunos rasgos del mundo moderno, aunque el conocimiento sobre la variabilidad de las culturas humanas sea tan antiguo como la cultura humana misma.[6] Como personas de esta era, sabemos mucho más que quienes vivieron en los siglos XVIII y XIX sobre la enorme variedad e incongruencia de las culturas humanas, los sistemas de creencias, las jerarquías de valores y los modos de representación. A medida que aumenta nuestro conocimiento sobre nosotros mismos y sobre otras culturas, también se incrementa nuestro sentido de la relatividad. Paradójicamente, cuanto más entendemos, más podemos perdonar: en el estudio de la cultura y la sociedad humanas, "*tout comprendre c'est*

6 El pensamiento griego distinguía entre *physis* y *nómos*, entre lo que es "según la naturaleza, de acuerdo a ella, o perteneciente a ella" y lo que pertenece a la convención y la costumbre humanas. Las cosas de la naturaleza fueron y deberían ser iguales en todas partes, mientras que las *nómoi* –las leyes– reflejaban un amplio espectro y gran variación en las comunidades humanas. Así, no podía existir ninguna comunidad humana sin un régimen de propiedad, aunque la decisión sobre si la propiedad debía ser común a los miembros del demos, o si la propiedad era conjunta aunque trabajada individualmente, o era propiedad privada y trabajada como tal, dependía de leyes específicas. Tanto los historiadores griegos como Heródoto y los filósofos como Aristóteles eran muy conscientes de la variación cultural y de los desafíos que ésta planteaba para encontrar lo "mejor de acuerdo con la naturaleza" en los asuntos humanos.

tout pardonner". Ésta es la *verdad hermenéutica del relativismo cultural*.

Toda comprensión, sea del pasado, de una cultura diferente, o de una obra de arte, debe comenzar con un imperativo metodológico y moral de reconstruir el sentido tal como se presenta ante sus creadores y hacedores. ¿Qué es ese extraño artefacto que vemos allí en el rincón de una tienda de antigüedades, nos preguntamos? ¿Es una veleta, el rayo de una rueda o un utensilio de cocina? ¿Para qué se usaba y qué pretendían los que lo hicieron? ¿Por qué el poeta emplea esta metáfora en este momento? ¿Por qué Paul Celan escribe "tu pelo de ceniza Sulamit" en ese pasaje, evocando a la vez el cabello rubio de las mujeres arias y el nombre de la mujer judía asesinada? ¿O es que se nos pide que recordemos no el color del pelo, sino la referencia a cenizas y cremación?[7] Los debates contemporáneos sobre la intención del autor, "la muerte del autor", y similares, no cambian el principio de que no existe la reconstrucción de sentido sin interpretación, sin colocar el objeto de nuestro estudio, sea un artefacto o un poema, en algún tipo de marco de referencia, desde cuya perspectiva adquiere sentido. En este proceso de cobrar sentido, el sistema de creencias estudiado se encuentra con nuestro propio marco de referencia. Estos sistemas entran en diálogo; se desafían y se descolocan uno a otro.

7 Los versos del famoso poema de Paul Celan "Todesfuge" (Fuga de la muerte) ([1952] 2000: 31; versión española de José Luis Reina Palazón (1999), *Paul Celan. Obras completas*, Madrid, Trotta) dicen:

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos de mañana a mediodía te bebemos de tarde
bebemos y bebemos
Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete
Tu pelo de ceniza Sulamit cavamos una fosa en los aires
no se yace allí estrecho.

Hans-Georg Gadamer usó la frase *Horizontverschmelzung*, "una fusión o mezcla o amalgama entre horizontes", para describir este proceso ([1960], 1975). En este sentido, "toda comprensión es interpretación". Por cierto, a veces la conversación hermenéutica está lejos de ser civilizada, igualitaria y mutualmente enriquecedora: las guerras, las conquistas y los pillajes unen a las culturas y a las civilizaciones tanto como *le doux commerce* y otras transacciones humana pacíficas. Algunas conversaciones son enfrentamientos, y los enfrentamientos pueden ser más o menos violentos. Puede que no permitan una *Verschmelzung*, una fusión de una con la otra. Puede que nos presenten alternativas trágicas, en las que hay ganadores y perdedores, en las que optar por un idioma y un patrón de interpretación puede requerir excluir al otro. Pero también pueden obligarnos a revisar nuestras visiones y paradigmas. Las conversaciones hermenéuticas más exitosas son incómodas precisamente porque disparan procesos de desafío, cuestionamiento y aprendizaje mutuos.[8]

8 Creo que la afirmación de Alasdair MacIntyre de que esta conversación transcultural puede obligarnos a revisar formas de teoría y práctica encarnadas en nuestras propias tradiciones, y que ésta es una exigencia de racionalidad, es muy convincente. "Sin embargo, la racionalidad, en tanto tal y entendida dentro de una tradición particular con su propia problemática y esquema conceptual, como siempre fue y será, requiere reconocer que las insuficiencias racionales de su propio punto de vista […] en cualquier momento pueden ser tales que tal vez sólo los recursos brindados por alguna tradición totalmente ajena a ella […] nos permitirán identificar y comprender las limitaciones de nuestra propia tradición; y esta condición puede requerirnos transferir nuestra lealtad a esta tradición, ajena hasta ese momento" (1987: 408). En lo único en que no estaría de acuerdo con su pensamiento es que las tradiciones, como las culturas, no son unidades con fronteras claramente delineables, sino conversaciones y argumentaciones híbridas, por lo que cuando "transferimos las lealtades" no estamos tanto cambiando de lealtad o partido sino que nos estamos posicionando en un "espacio intermedio" de narración, donde podemos escuchar y ponernos en

De todas formas, esta conclusión no nos permite responder la siguiente pregunta: incluso si todo acto de comprensión e interpretación implica una *Horizontverschmelzung*, ¿sabemos *qué* conjunto de presupuestos, qué horizonte es el más razonable y correcto? Algunas de las cuestiones más difíciles que se nos plantean hoy día surgen principalmente de los enfrentamientos reales entre horizontes culturales. La distinción entre centro y periferia está superada; la periferia está en el centro. La situación de interdependencia global ha transformado prácticamente toda la comunicación y el intercambio intercultural en un enfrentamiento real: la tesis de Bernard Williams de que la noción de "enfrentamiento real" de alguna forma es una noción sociológica resulta crucial.[9] El desarrollo mundial de los medios de transporte y comunicación, junto con el crecimiento de los mercados internacionales de trabajo, capital y finanzas están multiplicando y aumentando los efectos de las actividades locales a nivel global. Tómese el caso del daño ecológico. El enfrentamiento real entre distintas culturas no sólo está produciendo una comunidad de conversación, sino tam-

---

el lugar de muchas voces e historias divergentes y contradictorias. MacIntyre defendió esta visión de las tradiciones como "conversaciones en crisis" en otras obras, incluido su artículo "Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science" (1977: 433-472).

9 En *La ética y los límites de la filosofía*, Bernard Williams introduce una distinción entre enfrentamientos "reales" y "nocionales" entre culturas, que permite comprender mejor la interdependencia entre la comprensión y la evaluación. Según Williams, "un enfrentamiento real entre dos perspectivas divergentes se produce en un momento dado si hay un grupo de personas para quienes cada una de las perspectivas constituye una opción real. Un enfrentamiento nocional, por el contrario, se produce cuando algunas personas conocen dos perspectivas divergentes, pero al menos una de ellas no representa una opción real. La idea de una 'opción real' es en gran medida, aunque no por completo, una noción social" (1985: 161). Williams llama al relativismo así considerado el "relativismo de la distancia" (162).

bién una comunidad de interdependencia. No sólo lo que decimos y pensamos, sino también lo que comemos, quemamos, producimos y desechamos tiene consecuencias para los otros, sobre quienes tal vez no sepamos nada, pero cuyas vidas se ven afectadas por nuestras acciones. No estoy sugiriendo que nuestra condición sociológica brinda una respuesta a la pregunta filosófica de cómo escoger entre los distintos criterios que trascienden los marcos de referencia, ya sean epistemológicos o valorativos, constitucionales o estéticos. Lo que he sugerido hasta ahora es que las tesis de inconmensurabilidad radical están equivocadas. Las responsabilidades de elección y juicio entre diferentes instituciones y tradiciones siguen intactas. De hecho, los juicios acerca de la "exclusividad" y la "coexistencia" tienen una dimensión tanto filosófica como social (véanse los capítulos 4 y 5).

En este contexto, la articulación de un universalismo ético e ilustrado de viso pluralista a escala mundial surge como una posibilidad y una necesidad.

1. La interpretación de las culturas como totalidades herméticas, selladas e internamente autocoherentes es insostenible y refleja una sociología reduccionista del conocimiento.
2. Esta visión de las culturas como totalidades autocoherentes también es refutada por los argumentos filosóficos relativos a la imposibilidad de la inconmensurabilidad y la intraducibilidad radicales.
3. Si toda comprensión e interpretación del (los) otro(s) también debe cobrar sentido para nosotros desde el lugar en que nos posicionamos en la actualidad, entonces las fronteras de la comunidad de conversación se extienden tan lejos como nuestros intentos permanentes de comprender, interpretar y comunicarnos con el (los) otro(s). Nos hemos convertido en

contemporáneos morales, aun si no socios morales,[10] atrapados en una red de interdependencia, y nuestras acciones contemporáneas también tendrán consecuencias no contemporáneas. Esta situación global crea una nueva "comunidad de interdependencia".

4. Si de hecho la situación mundial actual está creando enfrentamientos reales entre culturas, lenguas y naciones; y si la consecuencia no intencional de dichos enfrentamientos reales es incidir sobre la vida de los otros, entonces tenemos el *imperativo pragmático* de comprendernos unos a los otros y entrar en un diálogo intercultural.
5. Dicho imperativo pragmático comporta consecuencias morales. Una comunidad de interdependencia se convierte en una comunidad moral sólo si se decide a resolver las cuestiones que nos conciernen a todos mediante procedimientos dialógicos en los que todos seamos participantes. Este "todos" se refiere a toda la humanidad, no porque se deba invocar alguna teoría filosóficamente esencialista de la naturaleza humana, sino porque la condición de interdependencia planetaria ha creado una situación de intercambio, influencia e interacción recíprocos a nivel mundial.
6. Para diferenciarlo de la zalamería, la propaganda, el lavado de cerebro y la negociación estratégica, todo diálogo presupone reglas normativas. En su formulación mínima, éstas

10 Agrego esta distinción entre "contemporáneos morales" y "socios morales" para enfatizar el hecho de que las condiciones actuales han creado una contemporaneidad de facto, aunque ésta aún no ha evolucionado en obligaciones morales mutuas. En tanto se torna cada vez más difícil justificar la no intervención y la indiferencia frente al sufrimiento de los demás, también existe una "fatiga de la compasión" generalizada (Moeller, 1999), a medida que los pueblos del mundo que toman conciencia sobre las miserias y los sufrimientos de los otros experimentan una especie de sobrecarga sensorial y se refugian en la indiferencia.

implican que reconozcamos el derecho a la participación igualitaria entre los socios de la conversación, a quienes definiré provisoriamente como "todos aquellos cuyos intereses se ven real o potencialmente afectados por los cursos de acción y las decisiones que pueden devenir de dichas conversaciones". Más aun, todos los participantes tienen igual derecho a sugerir los temas de conversación, introducir nuevos puntos de vista, preguntas y críticas en la conversación, y a desafiar sus reglas en la medida en que éstas excluyan la voz de algunos y privilegien la de otros. Estas normas pueden resumirse como "respeto universal" y "reciprocidad igualitaria" (véase el capítulo 5).

7. En un contexto de intercambios interculturales, internacionales y globales, aunque no sólo en dichos casos, estas normas de respeto universal y reciprocidad igualitaria son guías de acción contrafácticas. Los límites del respeto universal siempre son puestos a prueba por las diferencias entre nosotros; es probable que la reciprocidad igualitaria jamás pueda realizarse en una comunidad mundial en la que estados y pueblos se encuentran en distintos niveles de desarrollo tecnológico, económico y militar y están sujetos a distintas estructuras y coacciones sociales, históricas y culturales. Lo que articulan estas normas de respeto universal y reciprocidad igualitaria son pautas para nuestras intuiciones; constituyen principios normativos para guiar nuestros juicios y deliberaciones en situaciones humanas complejas.

En *Situating the self* (1992) expliqué que para justificar las normas de respeto universal y reciprocidad igualitaria se requiere de estrategias derivadas de distintas tradiciones de reflexión filosófica sobre la conducta y la indagación humanas. Concuerdo con Karl Otto-Apel y con Jürgen Habermas en que

estas normas son mínimamente necesarias para que podamos distinguir el consenso –al que se llega en forma racional y libre entre los participantes– de otras formas de acuerdo que pueden estar basadas en el poder y la violencia, la tradición y la costumbre, y en las tretas que dicta el interés personal egoísta y la indiferencia moral. Las normas mínimas de respeto universal mutuo como participantes en la conversación, y la imparcialidad e igualdad de los procedimientos para llegar a acuerdos –cuya suma total puede resumirse como reciprocidad igualitaria–, están vinculadas con la pragmática y la semántica de lo que entendemos por acuerdo libre y racional. Es claro que el ideal del consenso motivado por la razón es central para la teoría y la práctica democráticas. Un análisis que mostrara la interdependencia de estas normas con las prácticas del acuerdo racional produciría una especie de "argumento trascendental" en el sentido débil. Éste no sería un argumento trascendental de peso capaz de probar la necesidad y la singularidad de ciertas condiciones sin las cuales algún aspecto de nuestro mundo, conducta y conciencia *podría* no ser lo que es. Un argumento trascendental débil demostraría más modestamente que se deben cumplir ciertas condiciones para que juzguemos esas prácticas como pertenecientes a cierto tipo y no a otro. Por ejemplo, si no demostramos igual respeto por los que participan con nosotros en la conversación, y sin una distribución igual del derecho a hablar, a cuestionar, a proponer alternativas, sería difícil que al final de la conversación pudiéramos decir que el acuerdo logrado es justo, racional o libre. Esto no significa que estas condiciones no permitan en sí mismas interpretación, desacuerdo o disputa, o que están enraizadas en la estructura profunda de la conciencia humana. Las denomino "condiciones trascendentales débiles" en el sentido de que son *necesarias* y *constitutivas* para las prácticas

morales, políticas y sociales implicadas en llegar a un acuerdo razonado. A menos que se cumplan estas condiciones, no se puede afirmar que dichas prácticas se cumplieron.

Sin embargo, la justificación de estas normas únicamente por medio del recurso a la lógica interna de las situaciones de argumentación no nos llevará muy lejos. Este recurso es importante aunque de hecho insuficiente. La norma de respeto universal presupone una actitud moral generalizada de igualdad hacia otros seres humanos. Las fronteras de la comunidad del discurso moral están abiertas; "todos aquellos cuyos intereses se vean afectados" son parte de la conversación moral. Pero en el caso de la mayoría de las culturas y las comunidades humanas, no podemos dar por sentado que esta actitud moral generalizada hacia la igualdad humana será compartida, o que todos los otros seres humanos serán considerados dignos de participar en la conversación para resolver cuestiones sociales, morales y políticas. Creo que una actitud generalizada de igualdad moral se propaga en la historia humana a través de conversaciones y de enfrentamientos entre culturas, del comercio así como de las guerras; y tanto los acuerdos internacionales como las amenazas internacionales contribuyen a su surgimiento. Ésta es una observación sociológica e histórica. Creo en el aprendizaje moral mediante la transformación moral y presumo que no es la estructura profunda de la mente o la psiquis lo que nos hace creer en el universalismo, sino más bien dichas experiencias históricas y morales. Por lo tanto, además del trascendentalismo débil, defendería un universalismo históricamente ilustrado.

¿Qué sucede, sin embargo, cuando situamos los discursos morales dentro de los horizontes de culturas específicas? He dado por sentado que es posible y viable trazar una distinción entre discursos morales y discursos culturales. Y también que los discursos morales conciernen a *todos* como participantes

iguales del diálogo, en la medida en que sus intereses se vean afectados. Pero si los discursos morales están situados en mundos vitales culturales, ¿es conveniente querer separarlos? ¿Pueden ser separados? ¿Qué ocurre si el modelo de diálogo cultural complejo es incapaz de probar que otras tradiciones y otros mundos vitales culturales son receptivos a estas normas universalistas? ¿Se trata de una pregunta empírica sobre la historia cultural, o de una pregunta filosófica sobre la moral humana? Es evidente que no deseo equipararlas. Las preguntas sobre la justificación filosófica de una ética de la conversación –su amplitud, su coherencia interna– quedan dentro del dominio de la filosofía normativa. Propongo que mi enfoque de un diálogo cultural complejo es una forma más correcta, más apropiada y empíricamente más defendible de comprender el desarrollo de la cultura y la historia humanas. Sugiero que las tesis filosóficas que propugnan la inconmensurabilidad fuerte también producen una mala historiografía.

Existe una postura influyente en la teoría política y moral actual que denominaré *contextualismo fuerte*. Demostrando ciertas afinidades con Richard Rorty, Michael Walzer hace la mejor defensa de esta postura en *Las esferas de la justicia* (1983). Walzer no es un relativista, aunque por momentos es difícil advertir cómo puede evitar el relativismo. A partir de la idea hermenéutica central de que todo significado debe primero interpretarse y comprenderse desde el punto de vista de quienes lo producen, Walzer afirma: "Hay una característica que es central para mi argumentación por encima de cualquier otra. Todos (todos nosotros) somos criaturas productoras de cultura; creamos y habitamos mundos con sentido. Como no hay manera de clasificar y ordenar estos mundos en relación con sus formas de comprender los bienes sociales, somos justos con hombres y mujeres respetando sus creaciones particula-

res" (314). Así, Walzer se toma en serio el contexto cultural, pero borra la distinción entre discursos morales y culturales y no parece creer que dicha distinción sea viable. Por el contrario, yo creo que las culturas permiten diversos grados de diferenciación entre *lo moral*, que concierne a lo que es correcto o justo para todos, en la medida en que seamos considerados simplemente como seres humanos; *lo ético*, que concierne a lo que es apropiado para nosotros en la medida en que somos miembros de una colectividad específica, con su tradición e historia únicas; y *lo valorativo*, que concierne a lo que individual o colectivamente consideramos valioso, merecedor de nuestro esfuerzo y esencial a la felicidad humana. Es verdad que dichas diferenciaciones son mayoritariamente características de los mundos vitales y las cosmovisiones culturales típicos de la modernidad. Sin embargo, el mundo globalizado en el que vivimos progresivamente obliga a aquellas tradiciones culturales que tal vez no generaron estas diferenciaciones en el curso de su propio desarrollo, a internalizarlas o a aprender a coexistir en un mundo político y jurídico con otras culturas que funcionan con alguna forma de diferenciación. Muchas culturas tradicionales, por ejemplo, aún consideran que los derechos de las mujeres y de los niños y niñas son un aspecto de su mundo vital ético, de la forma en que se hacen las cosas en esa cultura particular. Sin embargo, el discurso internacional sobre los derechos de las mujeres, el activismo de los organismos de ayuda y de desarrollo internacional, la migración y los programas de televisión están transformando estos supuestos. Los derechos de las mujeres y de los niños y niñas ahora son considerados a la luz de un lenguaje moral universalista, independiente del contexto, en la medida en que se alega, por ejemplo, que las mujeres tienen derecho a trabajar y a mantenerse, o que sin importar a qué religión o cultura pertenecen,

el trabajo y la prostitución infantiles son infames (véase el capítulo 4).

Los bienes sociales analizados por Walzer, que van desde las actitudes hacia la atención de la salud, hasta las actitudes hacia la familia y los no ciudadanos, son compuestos vinculados por posturas y argumentaciones morales, éticas y valorativas. No se puede deducir que, si respetamos a los seres humanos como seres creadores de cultura, entonces debemos ya sea "clasificar u ordenar" sus mundos como una *totalidad*, o faltarles el respeto al descartar por completo sus mundos vitales. Podemos estar en desacuerdo sobre *algunos* aspectos de sus prácticas morales, éticas o valorativas, sin desechar o faltarles el respeto *por completo* a sus mundos vitales. La mayoría de los encuentros humanos –con la excepción de los intentos de regímenes asesinos para aniquilar el mundo del otro– se producen en este espacio intermedio de evaluaciones, traducciones y controversias parciales. Sería tan insensato negar la existencia de regímenes de aniquilación tanto en la era premoderna como en la modernidad –la Inquisición española y la destrucción de los incas y mayas en la cúspide de la modernidad, el régimen nazi y la limpieza étnica en el siglo XX–, como olvidar que son la excepción y no la regla en la historia humana. La mayor parte de la historia humana se desarrolla en este espacio intermedio del comercio y el enfrentamiento, la lucha y la asociación.

Las afirmaciones de Michael Walzer son demasiado holísticas; no nos permiten hacer las diferenciaciones sutiles necesarias para el juicio y la evaluación intercultural. Por ejemplo, se puede condenar la antigua tradición china de vendarles los pies a las mujeres y seguir admirando la caligrafía, la alfarería y la dedicación al valor del trabajo honesto de la cultura china. De la misma manera, se puede condenar el controvertido rito del *sati* (quema de viudas), y seguir alabando las tradiciones

eróticas de la India, su pluralismo y su sentido cotidiano de la estética. En otras palabras, no es preciso considerar las tradiciones y los mundos culturales como totalidades. El método del diálogo cultural complejo propone que nos concentremos en la interpenetración de las tradiciones y los discursos, y que pongamos al descubierto la interdependencia de imágenes del sí mismo y del otro. Tal como alega Walzer, de hecho no tiene sentido "clasificar y ordenar estos mundos", ya que la categoría "estos mundos" es en sí misma la manera conveniente que tenemos para destilar coherencia de la multiplicidad de relatos y prácticas contradictorios, de simbolizaciones y rituales en conflicto que constituyen los mundos vitales. El universo vivo de las culturas siempre aparece en plural. En este diálogo complejo, debemos estar atentos al posicionamiento y reposicionamiento del otro y del sí mismo, de "nosotros" y "ellos". El contextualismo fuerte de Walzer no nos permite realizar las distinciones analíticas necesarias para evaluar los universos culturales. Tan pronto como producimos relatos ricos y contextualmente informados de "estos mundos", vemos que sus formas de comprender los bienes sociales dan lugar a evaluaciones múltiples y contradictorias, y que esta complejidad hermenéutica nos permite entrar en algún tipo de diálogo con los habitantes de esos "otros mundos". No se trata simplemente de "nosotros" frente a "ellos"; existen aquellas personas con las que acordamos, habitantes de otras culturas y mundos pero cuyas valoraciones nos parecen plausibles y comprensibles. Y hay otras cuyas formas de vida y sistemas de creencia nos parecerán una aberración. ¿Pero quiénes somos "nosotros"? ¿Acaso este "nosotros" que intenta hacer esta evaluación no es también un sujeto de multiplicidad, diversidad y divisiones culturales al igual que el "nosotros" que se propone estudiar? ¿Dónde radica exactamente la asimetría moral en este caso, si es que existe?

Creo que esas supuestas asimetrías morales entre las posiciones de quienes están "adentro" y "afuera" son, por lo general, consecuencia de malos relatos culturales que siguen las huellas de presupuestos filosóficos errados.

JOHN LOCKE Y LOS LÍMITES DEL DIÁLOGO CULTURAL COMPLEJO

Quisiera finalizar este capítulo volviendo a John Locke y su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690), al que me referí en el capítulo 1. Me concentro una vez más en la metáfora del "estado de naturaleza" para poder develar el discurso del *Segundo tratado* como un argumento de filosofía moral y una intervención compleja en la justificación de un régimen de propiedad colonizador que aún se estaba gestando. La parábola de Locke sobre lo que era incorrecto o correcto respecto de la modernidad y el universalismo occidentales se sitúa en la coyuntura crítica entre varios acontecimientos: la restauración del gobierno constitucional en Inglaterra, la consolidación del régimen liberal burgués de gobierno representativo basado en el respeto por los derechos a la vida, la libertad y la propiedad, la colonización de América y los inicios del tráfico de esclavos africanos.

Como es bien sabido, Locke comienza afirmando que todos los hombres en el estado de naturaleza son iguales y "naturalmente dotados" de vida, libertad y propiedad por su Creador. El "estado de naturaleza" es una metáfora que combina, en forma por demás llamativa, lo histórico con lo psicológico, lo analítico con lo cultural. Se refiere a la condición en la que estarían los hombres si no estuviesen gobernados por leyes comunes. En ese sentido, es una abstracción analítica que res-

ponde a la pregunta hipotética de qué sería de la condición humana fuera de las fronteras del gobierno civil. Pero la metáfora de Locke también contiene referencias indirectas a un pasado histórico lejano. Aunque es poco probable que los seres humanos hayan existido jamás sin algún tipo de gobierno, asegura Locke, tenemos una vaga idea histórica de formas primitivas de organización humana en tiempos remotos que casi constituirían una carencia absoluta de gobierno civil. Locke agrega una referencia antropológica a "los dos hombres en la isla desierta, mencionados por Garcilaso de la Vega, en su historia del Perú; o entre un suizo y un *indio* en los bosques americanos" ([1690], 1980: 13). Estos pueblos que habitan en islas y bosques lejanos, aun cuando sean nuestros contemporáneos históricos, se convierten en parte de nuestro pasado histórico; su cultura y sus formas de gobierno son entonces reordenadas dentro de una secuencia cronológica uniforme. La otredad de su forma de vida pierde entonces su otredad y se torna familiar, porque es vista como parte de nuestro pasado, el pasado de los europeos.

Desde el punto de vista psicológico, la metáfora del estado de naturaleza es una afirmación de individualismo, autonomía, independencia y autoafirmación. Se considera al varón como alguien que no les debe nada a los demás por los derechos que se merece; no es su histórica comunidad de nacimiento y de derechos la que lo dotó de esos derechos, sino más bien su "Creador" y la ley de la naturaleza, la que todos los hombres bienintencionados con uso de razón pueden consultar para descubrir este mensaje fundamental de igualdad y autonomía. El gesto de razonar acerca de los límites del gobierno legítimo por medio de la abstracción radical es asombroso, aunque no lo inventó Locke. Fue usado por los filósofos estoicos y resucitado en términos más vívidos por

Thomas Hobbes en *Leviatán*, en 1651. Sin embargo, mientras que los estoicos emplearon esta metáfora para razonar sobre dilemas morales en circunstancias en que ninguna ley civil podía guiar a los individuos, los filósofos políticos modernos la revivieron para proyectar en el comienzo de la historia y del gobierno humano una imagen de autonomía individual, igualdad y autoafirmación. Ya había pasado el tiempo de los diversos vínculos, jerarquías y gravámenes del orden feudal, en el que una persona se definía de hecho por su rango social y la propiedad en la que había nacido. El individuo burgués moderno enfrenta a su Creador solo, y es esta presunta independencia radical y esta autonomía de criaturas "nacidas promiscuamente del mismo Dios" lo que deberá transformar en dependencia civil bajo las leyes del gobierno civil legítimo.

El retrato universalista de la libertad burguesa de Locke tiene serias limitaciones. Al final, resulta que no todos somos iguales, racionales y dignos a los ojos de Dios de la misma manera. "En el comienzo, todo el mundo era América" escribió Locke en la sección 49 ([1690], 1980: 29). ¿Qué quiso decir? Para Locke, "América" se convertía en el equivalente del "estado de naturaleza". Así es como una abstracción lógica se yuxtapone sobre un sitio real y sobre los habitantes de América, "los amerindios", que pasan a representar a "los hombres en estado de naturaleza". En la visión de Locke, el estado de naturaleza implica, ante todo, el ejercicio del juicio individual en el "cumplimiento de la Ley de la Naturaleza", ya que no existe una autoridad común a quienes todos han prestado su consentimiento. También involucra derechos individuales exclusivos sobre el trabajo de cada uno y los productos derivados del mismo: todo hombre es propietario "de la labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos". Nadie más que él tiene derecho a ello.

En una lectura brillante y provocativa de estos fragmentos, James Tully demuestra que la incorporación aparentemente inocente por parte de Locke de los amerindios en un relato evolucionista de la historia de la sociedad civil europea, en el que representan el estadio del estado de naturaleza, tiene dos fines.

> En primer lugar, Locke define la sociedad política de tal forma que el gobierno amerindio no puede calificarse como una forma legítima de sociedad política. Más bien, está construida como una forma histórica menos desarrollada de organización política europea, situada en los últimos estadios del "estado de naturaleza"; por ende, no está a la par de las formaciones políticas europeas. Segundo, Locke define la propiedad de tal forma que el uso adquirido amerindio de la tierra no constituye un tipo de propiedad legítima. Más bien, se la construye como una posesión individual basada en el trabajo y asimilada a un estadio más temprano del desarrollo europeo en el estado de naturaleza, y, por ende, no equiparable a la propiedad europea (1993: 139).

Las consecuencias de estas jugadas retóricas por parte de Locke, que tal vez en verdad creyó que las formas de organización y de uso de la tierra amerindias eran tan sólo otra versión de la europea,[11] son de largo alcance. Se descarta el carácter

11 Resulta difícil evaluar cuánto creía Locke en estas aseveraciones, o simplemente cuán ciego era a la otredad cultural y por lo tanto se protegía de ella defensivamente en sus propios preconceptos. Lo que no está en duda es cuán profundamente estuvo implicado en términos políticos en la colonización de América. Como observa Tully: "Locke tenía un profundo conocimiento e interés en el contacto europeo con los pueblos aborígenes. Una gran cantidad de libros en su biblioteca son relatos de la exploración y la colonización europeas de los pueblos aborígenes, en especial de los amerindios y sus costumbres. Como secretario de lord Shaftesbury, secretario

único de la organización política amerindia y sus formas de propiedad son negadas y eventualmente reemplazadas por un sistema de "acumulación primitiva" basado en el trabajo individual. El resultado es una elaborada justificación de la colonización de América (151).

Locke hace esto, primero y principal, con su argumento sobre la propiedad, que para él es coetánea con el desarrollo de la sociedad civil. Si Dios les entregó la tierra en común a todos los hombres y cada uno es dueño de la labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos, ¿cómo surge un sistema de propiedad "individual" con fronteras claramente definidas? Al principio, el alcance de la apropiación se establece por la necesidad: todo hombre tiene derecho a acumular y tomar de la posesión común de la tierra tanto como pueda utilizar sin que ésta se arruine o se vea desaprovechada ([1690], 1980: 28). Sin embargo, muy pronto este reparto es afectado por dos factores: algunos son más industriosos, previsores y frugales que otros y, por lo tanto, pueden acumular más y hacer un uso más prudente de lo acumulado que otros que no poseen estas virtudes. Sin embargo, al principio, incluso esta condición de "racionalidad diferencial" no niega la estipulación de que los límites de propiedad se establecen obedeciendo a la necesidad, ya que Locke supone que aún habrá "suficiente e igual de buena para los

---

de los Lores Propietarios de Carolina (1668-1671), secretario del Consejo de Comercio y Plantaciones (1673-1674) y miembro de la Junta de Comercio (1696-1700), Locke fue uno de los seis u ocho hombres que supervisó y ayudó a modelar el antiguo sistema colonial durante la Restauración" (1993: 140). Parte de la fascinación y el respeto por otras culturas en el pensamiento político liberal actual proviene de un deseo de deshacer el mal histórico infligido a los pueblos aborígenes de América y de otras partes del mundo durante el proceso de expansión imperialista occidental. Esta preocupación es muy clara en el siguiente trabajo de Tully (1995).

demás". Es el segundo factor –es decir, la introducción del dinero– lo que destruye este delicado equilibrio entre necesidad y apropiación, al entregarles a los individuos un artículo que no se echa a perder. De hecho, el dinero es antinatural en la medida en que perturba el vínculo físico entre la apropiación, la propiedad y la necesidad al introducir en la ecuación una abstracción denominada "valor". El valor del dinero casi no influye en la satisfacción de las necesidades; el valor del dinero es su valor de intercambio para procurarse, a través de la compra y venta, otros objetos útiles que son deseados para satisfacer necesidades humanas concretas.

Con la introducción del dinero, se disuelve por completo el vínculo entre los medios de apropiación, provistos por el cuerpo humano, y el derecho a la propiedad apropiada. El dinero es el que confiere el derecho a la propiedad, y, en particular, la propiedad de la tierra. Y como Locke, misteriosamente, supone que existe una conexión moralmente justificable entre la cantidad de dinero que uno posee y las virtudes de la racionalidad y el ahorro que crean distinciones entre los individuos en estado de naturaleza, el derecho a la propiedad de la tierra por parte de los que pueden comprarla y luego aumentar su valor trabajándola también está moralmente justificado. La expropiación de los amerindios no es sólo un hecho histórico; en manos de Locke, se la consagra como un acto moral.

¿Qué conclusiones deberíamos extraer de esta lectura del *Segundo tratado* de Locke? Uno de los textos seminales del pensamiento político occidental resulta estar involucrado en un diálogo cultural complejo que posiciona y reposiciona el "nosotros" y los "otros" en formas impredecibles, múltiples y complejas. Los amerindios se convierten en europeos; su otredad es enterrada en los estadios primeros de nuestro propio pasado.

Pero como nosotros somos como ellos, o, más bien, *éramos* como ellos, el orden de gobierno y propiedad que les imponemos no es algo ajeno a ellos, sino simplemente una versión mejorada y superior de lo que a ellos les falta. Así, la colonización se convierte en un acto de aceleración del proceso de desarrollo hacia el gobierno consensuado y el régimen de propiedad privada.

Es imposible tomar en serio la derivación fantástica y a menudo ilógica de Locke sobre los orígenes de la propiedad humana. De hecho, la perspectiva amerindia, que consideraría la propiedad –y particularmente la propiedad de la tierra– como un derecho en la medida en que se es miembro de una comunidad humana, constituye la visión más correcta desde el punto de vista antropológico, ya que la mayoría de las culturas humanas practicaron alguna forma de propiedad comunal de la tierra hasta el surgimiento del capitalismo temprano. Más aun, en la mayoría de las formaciones económicas precapitalistas, se consideraba que los individuos tenían derecho a la propiedad en virtud de su pertenencia a alguna comunidad humana (véase Polanyi, 1971). Karl Marx llamó a las teorías de Locke, con razón, "las robinsonadas" del temprano pensamiento burgués ([1857-1858], 1973: 83). Sin embargo, ¿qué hay de la tesis de Locke de que el gobierno civil se basa en el consentimiento de aquellos considerados iguales en cuanto a su merecimiento de un conjunto de derechos iguales? ¿Podemos prescindir de ese principio? No lo creo. Podemos criticar la derivación que hace Locke sobre los derechos a la propiedad; podemos desmenuzar las contradicciones que subyacen a su visión de las leyes de la naturaleza; podemos demostrar su flagrante exclusión de las mujeres, los sirvientes desposeídos y otras razas del arca de la igualdad. Pero al final, el ideal de gobierno basado en el acuerdo consensuado de iguales preva-

lece como la piedra basal de toda teoría y práctica democráticas. Así, el enfoque de diálogos culturales complejos nos permite evaluar los discursos sobre "nosotros" y los "otros" de manera más acabada, sin llegar a la conclusión reduccionista de que toda validez filosófica es específica a su contexto. El argumento de Locke sobre lo que puede denominarse *la teoría de apropiación de la propiedad* es incorrecto, no sólo porque excluye y niega legitimidad a las tradiciones amerindias de tenencia de la tierra, sino porque postula una persona humana y un conjunto de relaciones humanas que son, de hecho, inexactas desde el punto de vista histórico. Como ya lo observara Marx hace mucho tiempo, Locke proyecta en los inicios de la historia humana un grado de individuación y de individualismo en los vínculos sociales que es, en sí mismo, sólo producto de la historia (Marx [1857-1858], 1973). Sin embargo, debemos desentrañar estas reconstrucciones fantasiosas de los hipotéticos orígenes de la historia humana, del argumento filosófico de Locke referido al consentimiento y a la legitimidad política. La validez de este último no se sostiene ni se derrumba con la validez de dichas reconstrucciones. La equiparación entre validez y génesis es un error que cometen con frecuencia tanto los contextualistas fuertes, como los posmodernos.

Hasta aquí, mi objetivo ha sido despejar la maleza filosófica, es decir, aquellos presupuestos epistemológicos y metodológicos que han dominado los debates filosóficos sobre universalismo y relativismo. Las discusiones actuales sobre "el multiculturalismo y la política del reconocimiento", para emplear la acertada frase de Charles Taylor (1995: 25-75), parten de la posición epistemológica estratégica de que el diálogo y la coexistencia intercultural son reales, inevitables y necesarios. El enfrentamiento entre diversas corrientes del pensamiento islámico y las variedades de la tradición occidental, para mencio-

nar sólo un ejemplo, ya no es meramente un "enfrentamiento nocional", en el sentido que le da Bernard Williams. Se produce todos los días, en múltiples formas, en multitud de países. Van de los debates sobre las escuelas coránicas en la Alemania de la postunificación, a las luchas por los derechos de las jóvenes musulmanas en la comunidad paquistaní de Bradford, Inglaterra, que rechazan los matrimonios arreglados; o al deseo de las niñas que profesan la fe islámica de usar el pañuelo islámico (*foulard*) en las escuelas públicas francesas y no tener que participar en las clases mixtas de educación física. El choque de culturas y –desde el 11 de septiembre de 2001– el enfrentamiento violento en nombre de diferentes civilizaciones están aquí mismo, en nuestras ciudades, parlamentos, mercados y esferas públicas. El "diálogo cultural complejo" no es sólo una realidad sociológica, sino también una posición epistemológica estratégica con implicaciones metodológicas para la ciencia social y el cuestionamiento moral. ¿Qué consecuencias tiene este enfoque en los actuales debates sobre multiculturalismo?

Los siguientes tres capítulos alejan el análisis de la epistemología y lo vuelven a centrar en la política del multiculturalismo, en tanto continúan analizando el vínculo entre ambos. Primero, comienzo analizando el tan comentado cambio de paradigma en la teoría política hoy, de la *redistribución* al *reconocimiento*, y examino tres teorías actuales de reconocimiento cultural: las de Charles Taylor, Will Kymlicka y Nancy Fraser. Luego de sondear la persistencia de ciertos presupuestos problemáticos con respecto a la cultura en los trabajos de Taylor y Kymlicka, exploro la interdependencia entre reconocimiento y redistribución, en la medida en que dichas políticas crean y reproducen *identidades grupales corporativas*.

3
¿De la redistribución al reconocimiento? El cambio de paradigma de la política contemporánea*

Las frases "luchas por el reconocimiento" y "de la redistribución al reconocimiento" se utilizan mucho en los debates actuales para recalcar la novedad y el carácter distintivo de la nueva política de la identidad y de la diferencia (Fraser, 1997b). En su libro, *Justicia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Nancy Fraser articula muy bien el propósito detrás de esta fraseología.

> La condición "postsocialista" se refiere al desplazamiento en la gramática de la creación de reivindicaciones políticas. Las reivindicaciones por el reconocimiento de la diferencia grupal se han vuelto notorias en el período reciente, por momentos incluso eclipsando las reivindicaciones por la igualdad social. Este fenómeno puede observarse en dos

* Durante la primavera de 2000 tuve el honor de enseñar en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam, como profesora de la cátedra Baruch de Spinoza. Algunos de los temas discutidos en esta sección fueron parte del tema de un seminario de posgrado, "Multiculturalismo, feminismo y derechos humanos". Muchas de las observaciones en este capítulo están tomadas del intercambio y las conversaciones personales con mis estudiantes. Quisiera agradecerles a todos su entusiasmo para "exponer sus identidades", y en especial a Lulu Helder, Laila al Harak, Claus Pirschner, Suzanne Kroeger e Irene Rosenthal por su buena disposición a ser mis informantes.

> niveles. A nivel empírico, por supuesto, hemos visto el surgimiento de la "política identitaria", el descentramiento de la clase, y hasta hace muy poco, la caída correspondiente de la democracia social. Sin embargo, a nivel más profundo, somos testigos de un aparente desplazamiento en el imaginario político, en especial en la forma en la que se imagina la justicia. [...] El resultado es una disociación entre la política cultural y la política social, y el eclipse relativo de esta última por parte de la primera (Fraser, 1997b: 2).

La frase "política del reconocimiento" fue introducida en el debate primero por Charles Taylor en su famoso ensayo "El multiculturalismo y la política del reconocimiento" (1992; véase también 1994). Al reflexionar sobre la variedad de movimientos actuales, Taylor sostenía que éstos apuntaban al reconocimiento de reivindicaciones identitarias específicas. "Nuestra identidad está parcialmente modelada por el reconocimiento o por su ausencia, con frecuencia por el reconocimiento distorsionado de los otros, por lo que una persona o un grupo de personas pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que está a su alrededor les devuelve un reflejo de sí mismos limitante, degradante o despectivo" (1992: 25). Taylor extrajo el término *reconocimiento* del famoso episodio de la lucha entre dos autoconciencias tal como las presenta Hegel en *La fenomenología del espíritu* ([1807], 1977, cap. 4), y le confiere al término una vigencia inusitada. El concepto de "reconocimiento", empleado primero en la filosofía del idealismo alemán para reflexionar sobre la formación intersubjetiva de las identidades individuales a través del enfrentamiento y la interacción con el (los) otro(s) (véase Honneth, 1996), se convertía así en el concepto dominante para reflexionar sobre lo que a primera vista parecía ser un conjunto dispar de movi-

mientos y luchas socioculturales. Éstos abarcaban desde los movimientos actuales de mujeres hasta los movimientos por la autonomía lingüística; desde las luchas culturales "subalternas" hasta a las controversias nacionalistas declaradas.

Como sucede con frecuencia con términos sintéticos acertados (*posmodernismo* es otro ejemplo), la utilidad inicial para iluminar un panorama confuso muy pronto se ve acompañada de puntos oscuros, producto de diferenciaciones imprecisas. Cuanto más abarcan estos términos, menos parecen clarificar. Así sucede con el término *reconocimiento*. ¿Es verdad que todos estos movimientos políticos y sociales apuntan al *reconocimiento*? ¿Quién debe otorgar, indicar o distribuir este reconocimiento, o cómo debe hacerse? ¿Es adecuada la "política del reconocimiento" para captar la "condición postsocialista"? ¿Cuál es la relación entre el multiculturalismo y la política del reconocimiento?

Este capítulo comienza con un análisis de la intervención de Charles Taylor. Sostengo que hay, en su conocido ensayo, una equiparación riesgosa entre ontología y propugnación. Luego examino la teoría de Kymlicka sobre derechos multiculturales y concluyo con observaciones sobre la interdependencia entre las reivindicaciones por el reconocimiento y la redistribución en la política actual.

TAYLOR Y LAS AMBIGÜEDADES DE LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

El influyente ensayo de Charles Taylor "La política del reconocimiento" entrelaza temas fundamentales de su filosofía: el desarrollo de una concepción intersubjetiva de la identidad,

basada en un modelo dialógico de las "redes de interlocución", y su reconstrucción de la filosofía de la subjetividad moderna a la luz de los reclamos por la dignidad igualitaria y la autenticidad.

Varios autores contemporáneos comparten la tesis que sostiene que las prácticas sociales del reconocimiento son cruciales para la formación o malformación del sí mismo, en particular Axel Honneth (1996) y Jessica Benjamin (1988). Junto con Taylor, Honneth y Benjamin han aportado a nuestra comprensión de los procesos morales y psicológicos a través de los cuales se desarrollan nuestros sentidos de autoconfianza, autoestima y autorrespeto. Adhiero totalmente a esta tesis de la constitución intersubjetiva del sí mismo por medio de prácticas morales dialógicas. Lo que me resulta menos claro son sus corolarios en la política, en particular las implicaciones que pueden tener, o dejar de tener, los presupuestos desde el punto de vista de la ontología o la psicología moral sobre las políticas actuales de la identidad y de la diferencia.

Desde un punto de vista, hay una clara analogía entre los procesos distorsionados del reconocimiento, que infligen heridas en el desarrollo del sí mismo, y los procesos de opresión o marginalización colectivas, que dañan el sentido de valía colectiva del grupo. La falta de reconocimiento por parte de los otros significativos puede producir daños en los tres aspectos del bienestar moral y psicológico individualizados por Honneth: la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima (véase 1996). Las prácticas colectivas pueden derivar en daños individuales: a causa de la denigración de la identidad colectiva propia en la esfera pública, los miembros de un grupo pueden perder la autoconfianza e internalizar imágenes odiosas de sí mismos. Un ejemplo de ello serían las formas más conocidas de *odio de sí* colectivo, en particular entre los miembros de las

minorías excluidas y "temidas", como los homosexuales, los judíos en una época y los gitanos en la actualidad.

Negarles derechos iguales de participación y autogobierno a las minorías también puede destruir su sentido de *autorrespeto* y, por medio de la marginación y el silenciamiento de ciertas experiencias, puede desmoronarse el sentido grupal de *autoestima*. En tanto la experiencia de los afroamericanos antes del movimiento por los derechos civiles es un ejemplo claro del daño al autorrespeto resultado de las prácticas de exclusión y discriminación racista, la experiencia de muchos grupos inmigrantes –tómese por caso las minorías musulmanas en la Europa actual– puede entenderse como un ejemplo conmovedor de autoestima destruida como consecuencia de las reacciones hostiles de los otros. Sin embargo, a pesar de esta analogía posible entre las significaciones individuales y colectivas del *reconocimiento*, el término permite un deslizamiento demasiado fácil entre distintos niveles de análisis y evaluación. Así como las minorías oprimidas pueden tener los recursos individuales y colectivos para sobrellevar con orgullo y fortaleza las heridas e indignidades infligidas, las reivindicaciones individuales de autoexpresión auténtica no tienen por qué ir de la mano de las aspiraciones colectivas al reconocimiento cultural. Incluso pueden contradecirse entre sí. Las tesis de Taylor se basan en las ambigüedades del reconocimiento, en la medida en que este término se desliza entre lo individual y lo colectivo (véase Markell, 1999).

Según la reconstrucción de Taylor del desarrollo de la subjetividad europea moderna, el surgimiento de la modernidad produce primero un desplazamiento del código de *honor* aristocrático a la noción burguesa de *dignidad*. La política del universalismo y de la dignidad igualitaria surge con este desplazamiento. Taylor afirma, además, que "el segundo cambio, el

desarrollo de la moderna noción de identidad", da pie a la política de la diferencia (1992: 38-39). Caracteriza este segundo desplazamiento de la siguiente manera: "la política de la diferencia emerge orgánicamente de la política de la dignidad a través de uno de esos desplazamientos a los que ya estamos acostumbrados, en los que nuevas formas de comprender la condición social humana imparten un sentido esencialmente nuevo a un principio antiguo" (39).

¿Cuál es exactamente el vínculo entre la política de la diferencia colectiva y el reconocimiento de la propia identidad individual y única? ¿Por qué la búsqueda de la autenticidad, de la expresión de la propia identidad única de cada uno debe constituirse como una búsqueda por la autoexpresión colectiva?[1] Piénsese en las reivindicaciones incompatibles que distintas

1 Es sorprendente el escaso interés que ha suscitado esta equiparación. Coincido plenamente con la excelente crítica de Maeve Cooke sobre el trabajo de Taylor al respecto. Cooke afirma: "Además, en su formulación original, la política de la diferencia –al igual que la política de dignidad igualitaria– no presupone un carácter singular: deja abierta la pregunta de si la identidad que forma cada individuo, y la vida que vive, es única. Tampoco implica que la singularidad sea normativamente significativa. En este sentido, en su formulación original, la política de la diferencia no está vinculada con el ideal de autenticidad. Este ideal le atribuye un valor moral a la singularidad individual: enfatiza la capacidad de cada individuo de vivir una vida y de formar una identidad que sea única con respecto a cualquier otra, y que sea, en virtud de su propia singularidad, merecedora de reconocimiento" (1997: 261).

Es difícil tornar coherente el ideal de autenticidad en la filosofía moral. Y Cooke también analiza muy bien algunas de estas dificultades. El principal problema filosófico es el siguiente: ¿cómo darle contenido moral al ideal de autenticidad sin caer en algún tipo de esencialismo idealizado que confiere a cada persona un sentido único de sí misma, sobre el cual y contra el cual pueden juzgarse sus acciones y su conducta como auténticas o inauténticas? Pero, entonces, ¿de dónde derivan estos mismos criterios de juicio? ¿Existen criterios intersubjetivamente vinculantes para juzgar lo que equivale a una "vida auténtica"? ¿Y hasta qué punto pueden éstos diferenciarse de los criterios morales de la autonomía? Para una formulación de criterios sobre lo que equivale a una vida auténtica, véase Ferrara (1994).

colectividades pueden exigirle a una persona, en la lucha por el reconocimiento de sus identidades grupales. Por ejemplo, las metas de los movimientos nacionalistas con frecuencia se contradicen con las metas de los movimientos de mujeres. Ya sea desde las actividades antibélicas de muchas mujeres durante la Primera Guerra Mundial, al conflicto entre feministas y nacionalistas durante muchas de las guerras de liberación –por nombrar sólo dos casos–, las tensiones han existido y siguen existiendo entre diversas colectividades. ¿Por qué razón la búsqueda individual de un sí mismo auténtico debería subordinarse a las luchas de alguna de estas colectividades, a menos que exista un orden ontológico o jerárquico entre los grupos de pertenencia de la persona, de tal forma que se puede afirmar que un grupo, más que los otros, comporta una expresión más auténtica de la individualidad de cada quien? Por cierto, ésta es una conclusión extremadamente no liberal que subordinaría la búsqueda individual de la identidad auténtica a la autoafirmación de grupos particulares. No es una conclusión que Taylor sustentaría; sin embargo ¿puede evitar caer en ella?

Resulta teóricamente erróneo y políticamente peligroso equiparar la búsqueda de una persona para expresar su identidad única con la política de la identidad y de la diferencia. El error teórico proviene de la homología entre reivindicaciones individuales y colectivas, facilitada por las ambigüedades del término *reconocimiento*. A nivel político, dicha postura es peligrosa porque subordina la autonomía moral a los movimientos por la identidad colectiva. Yo diría que el derecho del yo moderno a la expresión auténtica de sí mismo deriva del derecho moral del yo moderno a la búsqueda autónoma de una buena vida, y no al revés (véase Cooke, 1997).

Sin duda, Taylor cree que la autonomía y la autenticidad no son principios normativos incompatibles sino complementa-

rios; él sostiene que "todos deberían ser reconocidos por su identidad única". El derecho a la dignidad igualitaria –autonomía– afianza el derecho a la autenticidad. Pero si esto es así, Taylor también debe admitir la posibilidad de que los movimientos colectivos por la afirmación de los derechos grupales pueden entrar en conflicto con las reivindicaciones individuales de autonomía, provocando la necesidad de establecer un cierto orden en los principios que sustentamos. Quisiera dar un ejemplo basado en la experiencia canadiense. En debates recientes sobre los derechos de los pueblos originarios en Canadá, un problema acuciante para muchos grupos de mujeres ha sido que en tanto algunos de estos pueblos reconocen el derecho de los varones de la tribu a realizar un matrimonio exogámico y a transferir los derechos de ciudadanía a sus esposas, no sucede lo mismo en el caso de las mujeres que eligen un matrimonio exogámico. La ley Indígena de 1876 estableció dichas prácticas:

> La pertenencia étnica indígena sólo podía establecerse a través de la descendencia masculina. Como resultado de ello, las mujeres indígenas sufrían de la discriminación basada en su sexo y estado marital. Al contrario que los hombres, ellas podían perder su estatus legal indígena al casarse con hombres no indígenas, lo que incluía a su descendencia. Aquellos cuya situación legal les confería el estatus de indígenas, automáticamente miembros de la tribu, disfrutaban de ciertos derechos exclusivos como el derecho a vivir en la reserva, a participar en la política tribal y a recibir educación y atención médica gratuitas (Krosenbrink-Gelissen, 1993: 220).

Esta asimetría en la herencia de derechos ciudadanos contradice la Carta Canadiense de Derechos y Libertades de 1982, que

confiere a las mujeres una condición de igualdad cívica y política con los hombres. El artículo 15 de dicha Carta declara: "todos son iguales ante la ley y ésta se aplica igualmente a todos, y todos tienen derecho a la misma protección y al mismo beneficio de la ley, independiente de toda discriminación, especialmente de discriminación fundada en raza, origen nacional o étnico, color, religión, sexo, edad o deficiencias mentales o físicas".[2] ¿Cuál sería la postura de Charles Taylor frente a las reivindicaciones de los pueblos originarios –en particular las de los líderes varones– para preservar sus costumbres auténticas, y las demandas de las mujeres de estas naciones por la igualdad de derechos civiles y políticos?[3]

"Una sociedad con metas colectivas fuertes puede ser liberal, desde esta perspectiva –escribe Taylor– en tanto sea capaz de

2 "The Constitution Act, Part 1: Canadian Charter of Rights and Freedoms" (Salhamy, 1986: 156).

3 La Carta Canadiense de Derechos y Libertades es en sí misma un documento ambiguo, que no sólo no resuelve estas cuestiones, sino que posiblemente contribuyó a su exacerbación al proclamar en el artículo 25 que "el hecho de que la presente Carta garantiza ciertos derechos y libertades no debería ser construida de modo que abrogue o derogue los derechos o las libertades ancestrales, resultantes de tratados u otros de los pueblos autóctonos de Canadá, e incluye a) los derechos o libertades reconocidos por la Proclamación Real del 7 de octubre de 1763" (véase Salami, 1986: 160). Este artículo puede interpretarse, y de hecho así ha ocurrido, como que la determinación de la ciudadanía tribal es un privilegio de los pueblos originarios de Canadá. Así, cualquier contradicción entre las reivindicaciones de las mujeres por la igualdad y los derechos y libertades de los pueblos originarios están en los cimientos de ese documento. Como afirma Lilianne E. Krosenbrink-Gelissen, las mujeres de los pueblos originarios de Canadá, debido a su identidad dual como mujeres y como miembros de los pueblos originarios, se ven colocadas en la posición sumamente precaria de tener que equilibrar los derechos étnicos y los derechos de género. La Asociación de Mujeres Nativas de Canadá ha intentado mantener el estatus ciudadano de las mujeres de los pueblos originarios, a la vez que exigen que los Consejos Tribales y de Ancianos reconozcan la igualdad civil y política de las mujeres (Krosenbrink-Gelissen, 1993: 207-224).

respetar la diversidad, en especial al lidiar con aquellos que no comparten sus metas comunes; siempre que pueda brindar garantías adecuadas para proteger los derechos fundamentales" (1992: 59). Desde el punto de vista histórico, la consecución de "metas colectivas" fuertes, comúnmente denominadas nacionalismo, por lo general han tenido un alto costo para las minorías étnicas, culturales o sexuales. Taylor adhiere a los principios que sustentan el liberalismo político pues propugna "una defensa universal de ciertos derechos", como el habeas corpus (61). Sin embargo, también sugiere que "existe un amplio espectro de inmunidades y presupuestos de tratamiento uniforme" que pueden sopesarse en relación con la importancia de la supervivencia cultural, por lo que algunas veces se optaría a favor de esta última en detrimento de los primeros. Creo que distinguir entre los imperativos constitucionales y otras inmunidades de mediano alcance que les serían conferidos a las personas en la medida en que son miembros de ciertos grupos es una solución aceptable para algunos de los dilemas de la política actual del reconocimiento. Esto no nos libera de tener que ordenar nuestros principios de tal forma que, en situaciones conflictivas, los principios y los hechos puedan alcanzar algún tipo de "equilibrio moral reflexivo". Para lograrlo, se precisa una diferenciación más clara entre las reivindicaciones de autonomía y las de autenticidad.

En la introducción a este trabajo examiné la influencia del ideal herderiano de cultura en las interpretaciones actuales del término. En especial, me concentré en la visión de cultura de Herder como la expresión única de la individualidad de un pueblo. Para Herder y también para Charles Taylor, el lenguaje es el logro cultural más paradigmático de la humanidad (véase Taylor, 1985: 230-234). Un mundo se constituye a través del lenguaje; los idiomas son el primer filtro con el que experimenta-

mos el mundo como "nuestro" mundo. Todos los idiomas naturales, por lo tanto, están formados por una cosmovisión única; es a través de ellos que un pueblo expresa su "genio", su memoria histórica y su sentido de identidad futura. "El lenguaje –afirma Taylor– no sólo sirve para *describirnos* y *describir* el mundo; también contribuye a *constituir* nuestra vida" (1985: 10).

Taylor ha sido uno de los exponentes principales de esta visión herderiana del lenguaje en la filosofía angloamericana (véase 1985 y 1995). Su valorización positiva de las políticas actuales del reconocimiento se basa en una interpretación de la cultura en analogía con el lenguaje. Él sostiene que la cultura, como el lenguaje, es un conjunto de prácticas discursivas constitutivas del mundo en cuyo interior el sí mismo se convierte en lo que es. Taylor asegura que, en la medida en que estas prácticas discursivas son esenciales para nuestro sentido del sí mismo, los movimientos que buscan su preservación y engrandecimiento merecen nuestro apoyo.

En *Sources of the self*, la obra filosófica más abarcadora en la que Taylor desarrolla su teoría de la subjetividad moderna, utiliza el concepto de una "red de interlocución" para describir esta relación entre sí mismo y lenguaje:

> Soy un sí mismo sólo en relación con determinados interlocutores: por un lado, en relación con aquellos con los que participo en la conversación y que son esenciales para lograr mi autodefinición; por el otro, en relación con aquellos que ahora se tornan cruciales para seguir comprendiendo los lenguajes de la autocomprensión. Naturalmente, ambas clases de interlocutores pueden superponerse. Un sí mismo existe sólo dentro de lo que yo denomino "redes de interlocución" (1989: 36)

Suponiendo que acordamos con Taylor, como de hecho lo hago, en que las identidades humanas pueden formarse sólo por medio de redes de interlocución, que nos convertimos en quien somos no en soledad sino –y en un sentido crucial– a través de nuestra inmersión en diversas comunidades de lenguaje y socialización, ¿cuál es la consecuencia de esta reivindicación sobre la constitución lingüística de la identidad humana –que, en última instancia, es una reivindicación ontológica– para la política de la diferencia? A partir del principio general de que todas las identidades humanas se constituyen en el nivel lingüístico, no puede derivarse ningún argumento sobre *cuáles* de estas redes de interlocución deberían ser privilegiadas como la norma, bajo *qué* circunstancias y *por quiénes*. Lo único que puede decirse es que para una socialización exitosa e íntegra, todo ser humano depende de determinadas comunidades de discurso y de ciertas "redes de interlocución". La tarea del Estado sería la de preservar en general las prácticas e instituciones sociales que contribuyen al desarrollo más equitativo e integral de la persona. De este principio muy general sobre la obligación del Estado para con sus ciudadanos y ciudadanas, y sin el agregado de otros presupuestos normativos, no se desprende ninguna conclusión acerca de *qué* formas de vida colectivas deberían ser privilegiadas por sobre otras. En otras palabras, puede considerarse que la persona tiene un "derecho" –es decir, una reivindicación de algún tipo moralmente justificable– a que otros reconozcan las estructuras de interlocución dentro de las que articula su identidad, sólo si también se acepta que cada persona merece igual tratamiento y respeto. La reivindicación del reconocimiento de la individualidad debe estar sustentada por una premisa moral de que dicha individualidad es igualmente merecedora de respeto en la consecución de la propia autorrealización. De otra forma, la aspiración de au-

torrealización del sí mismo y la búsqueda de la autenticidad no pueden generar reivindicaciones morales recíprocas para que los demás respeten dichas aspiraciones.

En este punto podemos apreciar el verdadero idealismo de esta imagen. En este mundo no existe el conflicto ni la controversia; las reivindicaciones de autorrealización parecen presuponer una red continua de interlocución por la que los individuos se mantienen unidos. En un mundo sin conflicto, las cuestiones sobre la justicia, que siempre son también cuestiones sobre la asignación de determinados bienes y derechos a ciertos individuos, se mantienen a raya. ¿Pero qué pasa si la búsqueda del reconocimiento por parte de algunos provoca conflicto con otros que proclaman que algunas personas no merecen reconocimiento y que dicho reconocimiento no debería darles derechos a ciertos recursos? ¿De qué forma *la política de la autenticidad* nos permite arbitrar o dictar sentencia en dichos conflictos? ¿Qué luchas por el reconocimiento y la redistribución merecen nuestro apoyo y sobre qué bases se las juzga más merecedoras?

La *política de la dignidad igualitaria* resurge en las luchas por el reconocimiento; de hecho, es sólo el presupuesto de *la reivindicación igualitaria* de cada uno para desarrollar las condiciones de su sí mismo dentro de ciertas redes de interlocución lo que le otorga a la política del reconocimiento su sesgo normativo. Las reivindicaciones de autenticidad presuponen reivindicaciones de justicia; o, en otras palabras, la consecución de la diferencia colectiva presupone un esquema sustentado por las premisas de la igualdad individual. Sin embargo, si esto es así, entonces son inevitables los conflictos entre las personas y los movimientos que buscan el reconocimiento, por lo que para lidiar con dichos conflictos se precisa cierto ordenamiento de nuestros principios.

Taylor es cuidadoso en este punto: así como cada reivindicación de una persona para que se le reconozca su individualidad no puede ser una obligación normativa para respetar esta reivindicación sin también presuponer (sobre la base de algún otro principio o bien moral) que las personas son *igualmente merecedoras de dicho respeto moral*, tampoco puede haber *prima facie* un mandato para respetar todas las culturas. Por lo tanto, las culturas sólo tienen un "presupuesto" de igualdad (1992: 66). Pero entonces algunas culturas pueden ser "inferiores" a otras en el grado de respeto por la dignidad igualitaria y la individualidad que otorgan a sus miembros. Por lo tanto, las elecciones complejas y las evaluaciones interculturales e intraculturales resultan inevitables.

Quisiera acotar que me siento muy incómoda con el lenguaje de la "superioridad" y la "inferioridad" de las culturas, ya que no creo que sea coherente juzgar a las culturas como totalidades. Es precisamente porque creo que la idea de "cultura como totalidad" es un error analítico que sostengo que carece de sentido hacer esos juicios de valor sobre la totalidad de una cultura. Al fin y al cabo, ¿qué era la cultura americana en la década de 1960? ¿Cuál fue la cultura del Renacimiento? En cualquier período histórico, podemos de hecho observar, analizar y aislar ciertas prácticas como fundamentales para determinada cultura y, por cierto, las podemos juzgar como justas o injustas, jerárquicas o igualitarias, solidarias o egoístas. Podemos aislar y analizar determinadas formas de ver y evaluar el mundo, y éstas también pueden juzgarse como racionales o irracionales, reflexivas o dogmáticas, tolerantes o cerradas. Sin embargo, es un error analítico –el error lógico del *pars pro toto*, "sustituir la parte por el todo"– pretender juzgar las culturas como si fueran totalidades. Entonces, estamos nuevamente ante la cuestión de cómo delinear con cuidado y pasar por el

tamiz diversas prácticas culturales y sistemas de creencias. Dado que "las culturas poseen un contenido proposicional" (Barry, 2001: 270) –y dado que las proposiciones expresan creencias que contienen reivindicaciones de verdad y validez sobre ciertos aspectos del mundo externo, del mundo intersubjetivo y del mundo subjetivo–, el "presupuesto de la igualdad de las culturas" sólo puede establecerse luego de examinar dichas creencias y prácticas culturales en relación con el contenido proposicional de sus reivindicaciones de verdad y validez. El diálogo, la comprensión y el desacuerdo interculturales implican la evaluación de dichas afirmaciones y prácticas específicas.[4] Las aserciones holísticas sobre la supuesta igualdad de las culturas como totalidades son tan erradas como las que alegan su falta de mérito. Tanto los defensores como los detractores de las reivindicaciones de reconocimiento cultural siguen cayendo en esta falacia holística.

Todos los movimientos que luchan por el reconocimiento revelan patrones culturales complejos. El hecho de que estas

4 Barry afirma que "en ninguno de los dos casos, el hecho de que algo sea parte de la cultura en sí es una razón para hacer algo" (2001: 258). ¿Esto es cierto desde la perspectiva de quién? Para los miembros de una comunidad cultural, los patrones de interpretación de las acciones, de evaluación de lo bueno, lo malo y lo feo, así como las variadas expectativas recíprocas de su mundo cultural, pueden perfectamente constituir "razones" para la acción. Desde el punto de vista del observador o del teórico, dichas razones pueden parecer espurias e injustificadas, o simplemente erradas. Pero este juicio de valor no debería equipararse a cómo los aspectos de la cultura fungen como razones para los miembros de una cultura. Creo que Barry confunde *la interpretación subjetiva de las razones de nuestras acciones* con *la evaluación objetiva de la validez de dichas razones como justificaciones para las acciones*. Dado que acordamos con Barry en que la evaluación y la comprensión interculturales son posibles, también coincido en que las razones culturales no siempre son equivalentes a las justificaciones pasibles de ser defendidas desde el punto de vista normativo. Sin embargo, deberíamos diferenciar entre *las razones relativas al agente* y *las justificaciones válidas desde una perspectiva intersubjetiva*.

luchas puedan ser tan fundamentales para el desarrollo del sí mismo moderno como las luchas por la dignidad igualitaria, ahora y en el pasado, no nos proporciona ningún criterio de juicio y de evaluación en el caso de conflicto y controversia entre estas metas y luchas. Aún nos enfrentamos con el peso del juicio y la evaluación cultural.

Para acentuar aun más los contrastes entre la política de la dignidad igualitaria y la política de la autenticidad, examinaré la influyente teoría de Will Kymlicka sobre lo que él ha denominado "derechos culturales" (1995), "derechos ciudadanos diferenciados por grupo" (1996) o "derechos de las minorías" (1997). El apoyo de Kymlicka a la política del reconocimiento no es de raíz hegeliana. Él hace una defensa muy convincente de los derechos ciudadanos diferenciados por grupo, articulados dentro del esquema de la teoría política y moral liberal (1995, 1996 y 1997). Al analizar la postura de Kymlicka, me restringiré a su forma de comprender la cultura. Al igual que en mi análisis de Taylor, cuestiono los presupuestos filosóficos sobre la cultura en el trabajo de Kymlicka y examino el ordenamiento de las reivindicaciones por la justicia y el reconocimiento cultural.

KYMLICKA Y EL DERECHO A LA CULTURA

En una serie de destacadas publicaciones, Kymlicka afirma que los principios básicos del liberalismo son los de la libertad individual y que "los liberales sólo pueden apoyar los derechos de la minoría en la medida en que sean compatibles con la libertad y la autonomía de los individuos" (1995: 75; 2001). Kymlicka intenta suavizar los choques que pueden tener lugar entre los principios liberales de libertad y las prácticas grupa-

les culturales, diferenciando entre "restricciones internas" y "protecciones externas" (35). En tanto las restricciones internas se refieren a las reivindicaciones de un grupo frente a sus propios miembros, las protecciones externas son aquellas que los miembros de un grupo dirigen contra la sociedad en general. Kymlicka llega a la conclusión razonable de que "los liberales pueden y deberían apoyar ciertas protecciones externas, en los casos en que promuevan la justicia ente los grupos; pero deberían rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros del grupo a cuestionar y revisar las prácticas y las autoridades tradicionales" (37). Así, las reglas de parentesco y matrimonio de los pueblos originarios canadienses, que establecen diferencias de género, serían inaceptables desde el punto de vista de Kymlicka. Estoy de acuerdo con su conclusión, y sobre todo concuerdo con su premisa de que la condición del liberalismo político es la máxima libertad y autonomía de la persona, compatible con la libertad equivalente de los otros. Sin embargo, creo que la forma en que Kymlicka entiende la cultura, y el hecho de que privilegie ciertas formas de identidad colectiva por sobre otros indicadores posibles de identidad –digamos preferencia de género o sexual–, lo obligan a hacer una reificación ilegítima de identidades "nacionales" y "etnoculturales", por encima de otras formas posibles. Su concepto de cultura y su defensa liberal de las libertades externas por encima de las restricciones internas son mucho más contradictorias de lo que él admite.

Kymlicka propone centrarse en lo que él denomina una "cultura societaria". Ésta es una cultura "que ofrece a sus miembros formas de vida significativas en todo el espectro de las actividades humanas, incluida la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, tanto en la esfera pública como en la privada. Estas culturas tienden a estar concentradas territorialmente y se

basan en un idioma común" (76). Pero estas "culturas societarias" no existen. Kymlicka equipara las formas institucionalizadas de las identidades públicas colectivas con el concepto de cultura. Existen las naciones y las sociedades británica, francesa y argelina, que están organizadas como estados; pero no existen las "culturas societarias" británica, francesa o argelina en el sentido que quiere darle Kymlicka. Cualquier sociedad humana compleja, en un período histórico dado, se compone de múltiples prácticas simbólicas y materiales que tienen una historia. Esta historia es el repositorio sedimentado de las luchas por el poder, la simbolización y la significación; en pocas palabras, de las luchas por la hegemonía política y cultural entre grupos, clases y géneros. Nunca hay una cultura única, un sistema coherente de creencias, significados, simbolizaciones y prácticas que pueda abarcar "todo el espectro de las actividades humanas". Sostengo que no puede existir dicho principio único de cultura societaria y también que, en un momento histórico dado, existen significados y relatos colectivos antagónicos que afectan a todas las instituciones y forman el diálogo entre las culturas.

El presupuesto de Kymlicka de que puede haber un único principio que abarque "tanto la esfera pública como la privada" también es falso. Las instituciones sociales no sólo están determinadas a nivel cultural, sino también a nivel estructural y organizacional. La cultura societaria, ya sea en Hong Kong, Tokio, Nueva York o Londres, no define el funcionamiento del mercado internacional de valores, o el promedio NYSE. Las prácticas privadas de cada corredor de bolsa en las interacciones sociales informales y cotidianas están todas determinadas culturalmente. Pero como negociantes de valores siguen la misma lógica de una acción con un fin instrumental. Yo busco una diferenciación más clara que la que permite Kymlicka, entre

sistemas de acción social, culturas y estructuras de personalidad. Su definición de culturas societarias es holística, monocrónica e idealista puesto que confunde la estructura social con la significación social. ¿Cuáles son las consecuencias de esta definición de cultura para su postura normativa?

Kymlicka no puede sostener la fuerte distinción que pretende trazar entre los derechos de minorías nacionales y los derechos de los grupos inmigrantes. Quiere que "apuntemos a asegurar que todos los grupos nacionales tengan la oportunidad de mantenerse como una cultura distintiva, si así lo desean". Las reivindicaciones de los inmigrantes a un acceso igualitario a la cultura societaria pueden cumplirse cuando se les permite integrarse a las "culturas dominantes". Kymlicka pretende lograrlo "brindando una capacitación en el idioma y luchando contra los patrones de discriminación y prejuicio" (114). Excepto por las leyes especiales del Sabbat y el descanso dominical, y ciertos códigos de vestimenta para los inmigrantes, los derechos culturales poliétnicos deben subordinarse a su asimilación a las culturas nacionales dominantes.

Pero las culturas no son totalidades homogéneas; se constituyen a través de los relatos y las simbolizaciones de sus miembros, que los articulan en el curso de su participación en prácticas sociales y de significación complejas. Las prácticas culturales rara vez alcanzan el nivel de coherencia y claridad que un teórico, a diferencia de un practicante, puede extraer de las articulaciones y los compromisos de quien las experimenta de primera mano. Cualquier experiencia colectiva, sostenida a lo largo del tiempo, puede constituir una cultura. ¿Por qué privilegiar las culturas institucionalizadas por encima de las que pueden ser más informales y amorfas, menos reconocidas en público y tal vez incluso de un origen más reciente? Kymlicka cae en la trampa del esencialismo culturalista cuando afirma:

> Dada la enorme importancia de las instituciones sociales en nuestras vida y en la determinación de nuestras opciones, *cualquier cultura que no sea una cultura societaria será reducida a una marginalización cada vez mayor*. La capacidad y la motivación para crear y mantener esta cultura distintiva son características de las "naciones" o "pueblos" (es decir, sociedades institucionalmente complejas, geográficamente concentradas y culturalmente diferenciadas). Las culturas societarias, entonces, tienden a ser culturas nacionales (80, énfasis mío).

Kymlicka distingue entre minorías nacionales y grupos étnicos. Define a las minorías nacionales como "culturas que previamente se autogobernaban y estaban concentradas territorialmente" (10). Luego fueron incorporadas en un Estado mayor, ya sea a través de la conquista o la federación. Los grupos étnicos, por el contrario, son "asociaciones flexibles" de inmigrantes voluntarios. Estos "grupos inmigrantes no son 'naciones' y no ocupan suelos soberanos. Su carácter distintivo se manifiesta principalmente en la vida familiar y en las asociaciones voluntarias, y no entra en contradicción con la integración institucional" (14). Por lo tanto, los hawaianos nativos y los esquimales, así como los nativos americanos, serían minorías nacionales; mientras que los irlandeses, los italianos, los judíos y demás, que han llegado a los Estados Unidos desde el siglo XIX, serían clasificados como inmigrantes. A primera vista, esta distinción es descriptiva y no normativa. Sin embargo, incluso a nivel descriptivo, el presupuesto de que los grupos étnicos sólo se forman con la inmigración, mientras que las minorías nacionales se autogobiernan y se concentran territorialmente, es difícil de sostener. Los grupos étnicos pueden unirse por tener un idioma común. Por ejemplo, el caso de

la gran minoría de habla alemana en los territorios rusos, bálticos y de Europa del Este. De la misma forma, una "minoría nacional" puede asimilarse cada vez más a un grupo étnico en función de los desarrollos históricos. Puede decirse que éste es el caso de los portorriqueños en la actualidad en los Estados Unidos. Puerto Rico fue incorporado mediante el uso de la fuerza a los Estados Unidos y mantiene el estatus de Estado libre asociado dentro de la confederación. Sin embargo, debido a la inmigración frecuente a las ciudades principales como Nueva York, Boston, Chicago y Los Ángeles, a través del matrimonio con miembros de las comunidades de habla hispana de América Central y a causa de las migraciones estacionales inducidas por el mercado de trabajo, los portorriqueños se han convertido en uno de los grupos inmigrantes y étnicos más grandes de los Estados Unidos y no en una "minoría nacional vinculada a nivel territorial". Esta condición puede explicar por qué, a pesar de todos los esfuerzos de los independentistas, los votos por un Puerto Rico independiente dan resultados tan divididos y confusos. En otras palabras, incluso la distinción entre minorías nacionales y grupos étnicos no es tan fácil de sostener como parecería en un principio. Y ciertamente, sin una aclaración de los *principios normativos* implicados, no es suficiente para justificar una teoría de derechos diferenciales (véase Carens, 2000 para una crítica similar).

Kymlicka acepta que muchos grupos no encajan muy bien dentro de ninguno de los dos modelos. Da como ejemplos a los trabajadores visitantes, los refugiados, los esclavos afroamericanos y los descendientes de los pueblos colonizados y conquistados. No obstante, esta distinción entre multinaciones y grupos etnoculturales desempeña un papel crucial en su discusión, a pesar de que la justificación normativa de la misma no resulta clara. ¿Kymlicka está afirmando que la integración

"voluntaria", a diferencia de la integración y la conquista "forzosas", genera derechos diferentes para las culturas minoritarias y las mayoritarias? Los grupos étnicos, en particular los inmigrantes, parecen tener menos reivindicaciones por los derechos culturales porque de hecho, supuestamente, han aceptado en forma voluntaria la migración y la integración a la sociedad en su conjunto. Las minorías nacionales tienen mayores derechos sustantivos a ciertos "derechos diferenciados por grupo" porque han sido "incorporados a la fuerza" mediante la conquista, la guerra e incluso la compra de territorios. Este argumento es plausible por cierto, ya que la base de toda legitimidad política yace en alguna forma de consentimiento de los gobernados. Sin embargo, ya no es el grado distintivo de las culturas societarias y las diferencias entre sus culturas lo que nos permite exigir esas reivindicaciones, sino que son más bien las reivindicaciones sobre la justicia, la inclusión democrática y la exclusión las que justifican el tratamiento dispar entre los grupos. Pero incluso aquí es necesaria cierta precaución. Con frecuencia, la historia de la anexión, la conquista y la incorporación puede rastrearse hasta muy atrás y esos grupos conquistados pueden asimilarse con éxito a la sociedad en general. Es posible entonces que se asemejen más a minorías étnicas que a naciones distintas. Insistir sobre la genealogía histórica de su incorporación, en particular si su propia memoria histórica y condiciones de vida no la mantienen viva activamente, puede equivaler a un esencialismo cultural. En el otro extremo del espectro, las minorías que se han integrado exitosamente en algún momento pueden *redescubrir* sus historias únicas y separadas, y recuperar un camino distintivo de lo que parecía una travesía conjunta. Podría decirse que los quebequenses en Canadá, la minoría catalana en España y los escoceses en el Reino Unido se han embarcado en este camino.

Aunque en algún momento hayan sido considerados –y muy probablemente se hayan considerado a sí mismos– como grupos étnicos, ahora aspiran a obtener el estatus de naciones distintas. Así, la diferencia entre multinaciones y grupos etnoculturales no es estática sino dinámica, y ella sola no basta para diferenciar entre las reivindicaciones por el reconocimiento y las aspiraciones de agrupaciones humanas diferentes.

Hay una dificultad adicional en la marcada diferenciación que Kymlicka quiere trazar entre minorías nacionales y grupos étnicos. Su teoría presta muy poca atención a las *construcciones dinámicas de la identidad*. Tiende a emplear criterios *objetivistas* como concentración territorial, viabilidad de una cultura societaria o un idioma común, para distinguir entre minorías nacionales y grupos étnicos. Su procedimiento no puede captar las transiciones fluidas que pueden producirse en el estatus de los grupos, a medida que éstos se desplazan de una categoría a otra. Lo que es más, Kymlicka ignora el hecho de que el tipo de grupo del que uno se considera miembro puede en sí surgir y cambiar en el curso del proceso de lucha política. Por ejemplo, en la España actual, Cataluña es una provincia independiente que goza de considerable autonomía cultural y administrativa para administrar sus propios asuntos. Sin embargo, en parte gracias a las políticas provocativas de su primer ministro, Jordi Pujol, que toma a Quebec como ejemplo, y en parte gracias a la enorme importancia económica de Barcelona en las nuevas economías en desarrollo de la Unión Europea, la identidad catalana está sufriendo una transformación política fundamental de una identidad étnica a una identidad casi nacional. Cataluña cumple los criterios de Kymlicka de "concentración territorial, idioma común" y ofrece a sus miembros "formas de vida significativas". Sin embargo, estos criterios no son de mucha ayuda para comprender los dilemas de la iden-

tidad catalana actual: algunos quieren la independencia incluso al punto de reclamar la soberanía territorial; otros desean emular a Quebec y conseguir más derechos del gobierno central; y otros quieren ser miembros de una Europa unificada y, por ende, obtener una autonomía lingüística y regional aun mayor.

Supongo que la distinción de Kymlicka entre minorías nacionales y grupos étnicos nos llevaría a decir que si se produjera en Cataluña un movimiento independentista del gobierno central español que luche en favor de algún tipo de autonomía mayor, los teóricos liberales de los derechos multiculturales deberían apoyarlo. Yo diría: ¡primero estudien sus demandas y su plataforma! ¿Cuán amplios son los derechos que garantizan a todos los residentes de sus territorios, no sólo los nacionales catalanes, sino otros españoles como los andaluces y los valencianos y los vascos? ¿Este nuevo régimen se comprometerá a tener instituciones democráticas y un tratamiento justo e igual para todos, que incluyan a las minorías u otros grupos étnicos? ¿Qué hay de las políticas de inmigración y naturalización del nuevo régimen? ¿Cómo tratará a sus trabajadores visitantes? ¿Y a las mujeres? ¿Cuáles serán los objetivos de su política exterior? En otras palabras, la distinción entre la condición de minoría nacional y la de grupo étnico no aporta demasiado para determinar si un movimiento por la identidad o por la diferencia es democrático, liberal, inclusivo y universalista. Debemos examinar lo que los actores políticos están diciendo sobre sus propios objetivos, y, más importante aun, cómo están actuando para llevarlos a cabo antes de prestarles nuestro apoyo. Ésta debería ser al menos la posición de los igualitaristas democráticos progresistas.[5] Sin

5 Recientemente, Valadez (2001) ha desarrollado una tipología de grupos muy interesante, mucho más dinámica que la de Kymlicka. Valadez distingue tres

embargo, los propios argumentos de Kymlicka para reconciliar el liberalismo con los derechos culturales se basan en premisas culturalistas, antes que en evaluaciones políticas de los movimientos y sus objetivos. Éstos son los presupuestos que critico.

Antes sugerí que veía un paralelismo entre algunos de los argumentos de Kymlicka y el desplazamiento ilícito de Taylor del derecho de las personas a la consecución de una forma de vida auténtica, a la afirmación de que los grupos que promulgan la política de la identidad y de la diferencia darían cabida a la realización de dicha autenticidad individual. El holismo de Kymlicka respecto de las culturas, al igual que el concepto de grupos de Taylor, es demasiado unitario y reduce las contradicciones y los antagonismos que rodean las experiencias grupales y las interpretaciones de la cultura.[6] Otro paralelismo aun

---

tipos de grupos: grupos culturales acomodaticios, que buscan la autodeterminación dentro de las estructuras institucionales de la sociedad mayoritaria; grupos culturales que luchan por la autodeterminación a través de un gobierno autónomo dentro de las fronteras del Estado; y grupos culturales que buscan la secesión y la condición de Estado independiente, o bien la integración irredentista (122 y ss.). Al pasar por el tamiz estas reivindicaciones grupales, Valadez combina los argumentos de la preservación cultural con los argumentos por los derechos de autodeterminación democrática y justicia rectificadora. Señala tensiones interesantes entre los diversos tipos de reivindicación, pero la tipología grupal que propone es de gran ayuda y superior a la de Kymlicka porque se concentra en estos grupos en tanto actores políticos, en lugar de enfatizar las características territoriales y genealógicas de su formación. Este foco en los grupos como actores políticos, con demandas políticas en la esfera pública de las democracias liberales –más allá de cómo puedan haber surgido como grupos– nos permite hacer una evaluación política de sus reclamos desde el punto de vista tanto de la justicia como de la democracia deliberativa. Para un análisis más profundo de Valadez, véase el capítulo 5.

6 Quisiera ilustrar este punto nuevamente con referencia al caso de Cataluña. Una gran cantidad de andaluces residen en esta provincia. En su mayoría son de origen obrero y llegaron allí a principios del siglo XX para trabajar en diversos sectores industriales. Cuando el gobierno de Cataluña adoptó el

más fuerte en sus argumentos surge del deslizamiento, también en el caso de Kymlicka, de la ontología a la propugnación.

¿Recuerdan la tesis de Kymlicka que reconcilia el liberalismo político con el derecho de culturas etnonacionales y nacionales a continuar existiendo? El liberalismo se basa en el valor de la autonomía individual, en permitirles a los individuos hacer elecciones informadas y libres respecto de sus vidas. "Pero lo que permite esta especie de autonomía", de acuerdo con Kymlicka, es el hecho de que nuestra "cultura societaria pone a nuestro alcance diversas opciones. La libertad, en primer lugar, es la capacidad para explorar y revisar las formas de vida que nos son accesibles en nuestra cultura societaria" (1997: 75). Para asegurar la libertad y la igualdad entre los ciudadanos, las instituciones y las políticas públicas deberían dar a todos "igual

---

catalán como idioma oficial en sus escuelas, en la década de 1980, bloqueó de hecho el acceso de los españoles étnicos que no manejaban el catalán a los trabajos de mayor jerarquía y mejor pagos en la burocracia y la administración pública. De hecho, toda política lingüística crea sus exclusiones y siempre hay perdedores y ganadores. Sin embargo, sí es importante saber, por ejemplo, si determinadas políticas lingüísticas apuntan a grupos étnicos minoritarios específicos y si están diseñadas para excluirlos de ciertas posiciones. En muchos casos, podríamos decidir que estas políticas lingüísticas son tan injustas desde el punto de vista de la justicia y la consideración igualitaria de los intereses de todos, que no merecen nuestro apoyo. El hecho de considerar cómo se trata a los niños de las minorías lingüísticas en las escuelas –si se les brinda algún tipo de educación especial en idiomas; si a los miembros de los grupos étnicos que no son competentes en el idioma oficial se les ofrece la oportunidad de completar su instrucción y exámenes de competencia en este idioma, etc.– es muy importante en nuestra evaluación. La justicia liberal no requiere que demos carta blanca a todos los intereses o movimientos nacionalistas. Debemos evaluar con cuidado la mezcla de aspiraciones culturalistas y reivindicaciones igualitarias. Mi crítica al esquema de Kymlicka es similar en muchos aspectos a la de Joseph Carens, y como a él, me preocupan mucho los derechos culturales relativamente limitados de los inmigrantes en la teoría de Kymlicka. Diré más acerca de este tema en el capítulo 6. Véase Carens (2000: 73 y ss.).

pertenencia y acceso a las oportunidades que la cultura societaria torna disponibles" (75).

Si la cultura es valiosa desde el punto de vista del liberalismo político porque permite un espectro significativo de elecciones en el manejo de nuestras vidas y porque configura los parámetros dentro de los cuales creamos un plan de vida en primer lugar, entonces, objetivamente, no existe ninguna base para que el teórico privilegie las culturas nacionales por encima de las inmigrantes, o las culturas de grupos religiosos por encima de las de los movimientos sociales.[7] Supóngase que aceptamos que para el liberalismo político el valor de la cultura reside en constituir *una condición habilitante para la elección individual*. Ir de esta premisa a la conclusión de que este valor puede realizarse para el individuo sólo en las culturas

7 Quisiera agradecer a Tamar Szabo Gendler por sus muy importantes comentarios a una versión preliminar de este capítulo, que fue primero una conferencia en la Universidad de Siracusa en diciembre de 1998. Gendler afirma que la distinción de Kymlicka entre culturas nacionales minoritarias y culturas inmigrantes se basa, en última instancia, en "todos y únicamente aquellos casos en los que podríamos esperar razonablemente que el grupo en cuestión mantenga un conjunto suficientemente rico de instituciones culturales como para permitirle sostener la autonomía que sirve como justificación de los derechos grupales en primer lugar" (1998). Pero esto no suena convincente. Gendler cree que Kymlicka prioriza la autonomía por encima de los derechos culturales; yo no creo que lo haga, o al menos el malabarismo de prioridades entre "protecciones externas" y "libertades internas" sugerido más arriba se disipa rápidamente, y Kymlicka acepta la no interferencia en las culturales intolerantes. Véase la nota 9 más adelante. También en el nivel empírico, los hechos muestran que es más probable que los grupos antiintegracionistas que cumplen con su descripción de cultura societaria alimenten menos las reivindicaciones por la autonomía. La autonomía siempre debe incluir los derechos de salida; y para muchas minorías nacionales esto resulta muy problemático. En tanto la vigilancia de los derechos de matrimonio, divorcio y herencia –sobre los que me explayaré más adelante– puede contribuir a "un conjunto lo suficientemente rico de instituciones culturales", ellos no siempre son compatibles con la autonomía moral.

societarias es reificar la ontología. Más precisamente, sería transformar, de manera demasiado expeditiva, un argumento filosófico general sobre las condiciones de elección y libertad individuales en recomendaciones institucionales en favor de determinadas políticas. Si el derecho a la cultura deriva del derecho de individuos autónomos a tener acceso a un espectro significativo de elecciones en sus vidas, entonces no puede permitirse ninguna diferenciación entre los valores o méritos de culturas diferentes *excepto las que se expresan* en las actividades de las personas. Son las personas y los grupos los que determinan, con sus actividades, el valor de dichas lealtades culturales.[8] Así, el objetivo de cualquier política pública para la preservación de las culturas debe ser la potenciación del papel de los miembros de los grupos culturales para apropiarse, enriquecer e incluso subvertir los términos de sus propias culturas según decidan hacerlo. Por lo tanto, el derecho a la pertenencia cultural implica el derecho a decir que no a las diversas ofertas culturales que se nos presentan en nuestra crianza, nuestra nación o nuestra comunidad religiosa o familiar. Los miembros de grupos culturales no pueden ser autónomos si no son capaces de participar en la reproducción de la cultura y en la lucha cultural, incluso en la transformación de algunas tradiciones culturales.

8 En una crítica incisiva a Kymlicka, Sandra Badin escribió: "Si *no* es el caso de que todas las culturas ofrecen a sus miembros un espectro de opciones significativas entre las cuales pueden elegir sus concepciones sobre lo bueno; si, en otras palabras, es verdad –como indudablemente lo es– que algunas culturas *no* ofrecen a sus miembros un espectro de opciones significativas, o no distribuyen equitativamente el espectro de opciones entre todos sus miembros, o no permiten que (algunos de) sus miembros reconsideren sus concepciones una vez elegidas, entonces ¿cómo debemos entender la relación entre la pertenencia a *la propia* cultura societaria y la realización de la libertad individual? De hecho, no es la relación fácil, directa y poco compleja que Kymlicka parece creer que es" (1999, énfasis en el original).

Comparada con esta postura, la visión de cultura de Kymlicka es notablemente estática y preservacionista.

Recientes investigaciones antropológicas revelan el presupuesto errado que subyace al modelo de Kymlicka, donde cultura, espacio y lugar están fundamentalmente vinculados. En la introducción a un número especial de *Cultural Anthropology* sobre el espacio, la identidad y la política de la diferencia, Akhil Gupta y James Ferguson (1992) afirman que

> las representaciones del espacio en las ciencias sociales dependen notablemente de las imágenes de ruptura, corte y disyunción. El carácter único de las sociedades, las naciones y las culturas se basa en la división aparentemente no problemática del espacio; en el hecho de que ocupan espacios "naturalmente" discontinuos [...]. También se da por sentado que cada país encarna su propia sociedad y cultura distintivas, que los términos "sociedad" y "cultura" son simplemente agregados de rutina a los nombres de los estados-nación, como cuando un turista visita la India para comprender la "cultura india" y la "sociedad india" (6-7).

Desde un punto de vista analítico, el espacio se convierte en una especie de contenedor neutral de diferencia cultural, prácticas societarias y memorias históricas antagónicas. "De esta forma –concluyen los autores– el espacio funciona como un principio central organizador en las ciencias sociales al mismo tiempo que desaparece del ámbito analítico" (7). A pesar de sus numerosos méritos –y uno de los más importantes es haber hecho que la teoría política actual se centrara en el problema de los derechos multiculturales–, el concepto de cultura societaria de Kymlicka y la distinción que marca entre grupos inmigrantes y minorías nacionales es responsable, en alto grado, de

la "desaparición" analítica del problemático isomorfismo de espacio, lugar y cultura.

Hasta aquí he polemizado con el desplazamiento no declarado por parte de Charles Taylor del *derecho individual* a procurarse una vida auténtica a la justificación normativa de los grupos que buscan su *autoexpresión colectiva*. También he polemizado con Kymlicka, sosteniendo que su concepto de cultura es ingenuo desde un punto de vista sociológico y lo lleva a introducir determinadas diferenciaciones normativas entre los grupos culturales que, cuando son analizadas en profundidad, resultan imposibles de sostener. Quisiera aclarar en este punto que el argumento basado en la cultura no es el único o el más perspicaz –obviamente desde mi punto de vista– que Taylor y Kymlicka emplean en sus reflexiones sobre estas temáticas. Al reflexionar sobre la política canadiense, Taylor introdujo el concepto de valores "compartidos" y "divergentes" para analizar algunos de los dilemas de las aspiraciones quebequenses (1993: 155 y ss.). El argumento de Kymlicka incluye una veta de "justicia" en lo que hace a la igualdad democrática y a la inclusión, y argumentos basados en "la cultura pública y la memoria histórica". Sin embargo, en especial en sus primeras intervenciones en esos debates, que se desarrollaron durante la primera mitad de la década de 1990, el argumento basado en la cultura tenía cierto carácter central. Y este tipo de argumento tiene consecuencias iliberales que ninguno de los dos autores desearía apoyar: (1) el trazado de límites demasiado rígidos y firmes en torno a las identidades culturales; (2) la aceptación de la necesidad de "vigilar" estos límites para regular la pertenencia interna y las formas de vida "auténticas"; (3) el privilegio de la continuidad y la preservación de las culturas a lo largo del tiempo, en contraposición a la reinvención, la reapropia-

ción e, incluso, la subversión; y (4) la legitimación de elites controladoras de la cultura por falta de un enfrentamiento abierto con sus prácticas no igualitarias y de exclusión.[9]

Sin embargo, ¿son estas políticas de preservación cultural un componente necesario para una política del reconocimiento? ¿Puede haber una política del reconocimiento que acepte la fluidez, la porosidad y el carácter esencialmente controvertido de

9 Véase la increíble concesión de Kymlicka cuando afirma: "En los casos en los que la minoría nacional es intolerante, significa que la mayoría será incapaz de impedir la violación de los derechos individuales dentro de la comunidad minoritaria. Los liberales en el grupo mayoritario deben aprender a vivir con esto, de la misma forma que deben convivir con las leyes no liberales de otros países" (1995: 168). Es claro que la analogía entre una minoría nacional que vive en un sistema de gobierno cuyos ciudadanos aún se consideran como perteneciendo en cierto sentido a una misma entidad y la actitud hacia las "leyes no liberales" de otros países no puede ser válida. En el primer caso, son necesarias las virtudes de la tolerancia para corregir cierta injusticia histórica y establecer la justicia intergrupal. Pero precisamente el ejercicio de estas virtudes también puede requerir lo opuesto de la indiferencia moral hacia estas comunidades culturales. Podría implicar un compromiso activo, el diálogo y la transformación mutua entre los miembros de distintos grupos culturales. Lo que es más, el hecho de que los liberales simplemente aceptaran o no las "leyes no liberales" en otros países es también una cuestión de magnitud. El propio Kymlicka admite que "las violaciones sistemáticas y groseras a los derechos humanos, como la esclavitud o el genocidio o la tortura generalizada y las expulsiones" (169) pueden requerir la intervención. Pero entre los dos extremos de la tolerancia moral, por un lado, y la intervención por la fuerza, por el otro, existe una cooperación política que tiene lugar a nivel de los grupos y las actividades de derechos humanos en el plano intranacional y transnacional, las organizaciones y agencias internacionales. La mayor parte de la política de derechos humanos, incluidos los derechos de las mujeres, que serán analizados en el próximo capítulo, tiene lugar en este nivel de organización, cooperación y discusión pública. ¿Es sólo una coincidencia entonces que los principios liberales de Kymlicka se vean repetidamente comprometidos en nombre de la preservación de las culturas nacionales minoritarias? En este capítulo he intentado sugerir que hay profundas fallas en su concepto de cultura, que llevan a este tipo de concesiones y caídas en prácticas no liberales.

todas las culturas? Nancy Fraser aboga en forma muy convincente por una política del reconocimiento que no necesariamente conduce al esencialismo o el enclave cultural, o a ambos.

REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO: LA POSTURA DE FRASER

En diversas contribuciones recientes (1997a, 1977c, 2001) y sobre todo, en *Justicia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (1997b), Nancy Fraser ha sostenido que las reivindicaciones por la redistribución y el reconocimiento y las luchas actuales que éstas impulsan constituyen dos *paradigmas de justicia* (2001: 5) que están mutuamente interconectados, pero son distintos e irreducibles. El paradigma de la redistribución se centra en las injusticias definidas como socioeconómicas, como la

> explotación (que los frutos de nuestro trabajo sean apropiados en beneficio de otros); la marginalización económica (estar confinados a trabajos no deseados o de bajo salario, o directamente no tener acceso a un trabajo generador de ingreso); y la privación (que se nos niegue un adecuado estándar material de vida). El paradigma del reconocimiento, por el contrario, apunta a las injusticias definidas como culturales, y que presupone arraigadas en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación (6).

El objetivo de Fraser es emplear estos dos paradigmas para explicar la dinámica de las luchas sociales en las sociedades actuales, y al hacerlo, dar cabida a las reivindicaciones justifica-

bles por la igualdad social y la justicia económica, y por el reconocimiento de la diferencia. Sobre este doble paradigma, Fraser traza un mapa de cuatro tipos de formación de la identidad colectiva: clase, género, "raza" y sexualidades "denostadas". Su argumento es que la raza y el género son colectividades bivalentes que atraviesan el espectro de redistribución y reconocimiento. Así, ser mujer y miembro de una "raza" oprimida tendrá consecuencias tanto en la propia posición en el esquema redistributivo, como en el esquema del reconocimiento. Para eliminar la discriminación de género y el racismo se requerirá no sólo una reestructuración en el nivel de las relaciones socioeconómicas, sino también una transformación de los esquemas de reconocimiento. Fraser presupone que las identidades de clase se verán transformadas, en primer lugar, aunque no en forma exclusiva, a través de las luchas redistributivas; mientras que el estatus de sexualidades denostadas puede transformarse sólo por medio de cambios simbólicos y culturales.[10]

Las contribuciones de Fraser tienen el mérito de otorgarle al concepto de *reconocimiento* un contenido empírico y también analítico, algo que estaba ausente en ciertas referencias vagas al reconocimiento del otro, la autorrealización, la autoafirmación y otras similares. Las luchas por el reconocimiento pueden encararse a partir del cambio en los patrones culturales de interpretación, comunicación y representación. Dichos cambios tienen consecuencias distributivas, ya que la transformación del estatus cultural de los grupos que sufren una falta de reconocimiento

10 Fraser ha hecho hincapié en que este modelo dualista no implica que la mayoría de los movimientos sociales no incorpore aspectos de las luchas tanto por el reconocimiento como por la redistribución. Hay un considerable debate sobre este tema. Véanse Fraser (1997a), "On Iris Young's *Justice and the politics of difference*", Fraser (1997b); la crítica de Young a la teoría de sistemas duales de Fraser está en Young (1997); véase asimismo la respuesta de Fraser (1997c).

puede derivar en la mejora de su porvenir socioeconómico, en la extensión de beneficios de desempleo, jubilatorios, médicos y escolares, y en su inclusión en la esfera pública democrática. Para Fraser, la *política del reconocimiento* no puede equipararse con la *política identitaria*, porque las reivindicaciones por el reconocimiento no implican necesariamente sólo la afirmación de una forma de especificidad cultural o de otro tipo. Esto la lleva a la conclusión de que los remedios para el no reconocimiento "pueden implicar la revalorización positiva de las identidades denostadas y de los productos culturales de los grupos difamados; o la transformación de los conjuntos de patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, de tal forma que cambiaría la identidad social de todos" (2001: 7).

La distinción analítica entre la política del reconocimiento y la política identitaria de afirmación grupal es muy importante. Sugiere que podemos y deberíamos hacer justicia con respecto a determinadas reivindicaciones por el reconocimiento sin aceptar que la única manera de hacerlo es reafirmando el derecho grupal a definir los contenidos y los límites de la propia identidad. De hecho, ésta puede ser una forma de la política del reconocimiento, pero como he sugerido a lo largo de este capítulo, es una forma en extremo problemática. Los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, que con tanta razón critican las minorías oprimidas y los grupos excluidos, también pueden transformarse por medio del reconocimiento de la fluidez de las fronteras grupales, del relato de historias de interdependencia del sí mismo y el otro, de "nosotros" y "ellos". En lugar de conducir a la balcanización o la separación cultural, la política del reconocimiento puede iniciar el diálogo y la reflexión crítica en la vida pública acerca de la propia identidad de la colectividad en sí. El diálogo y la reflexión pueden iluminar la interdependencia problemática e

inevitable de imágenes y concepciones del sí mismo y del otro. Los relatos del sí mismo y del otro ahora se entretejen para tener en cuenta las nuevas controversias, versiones y reposicionamientos. La política de diálogo cultural complejo de hecho implica la reconstitución de las fronteras del sistema de gobierno, a través del reconocimiento de las reivindicaciones de grupos que han sido denostados históricamente y cuyo sufrimiento y exclusión han sido parte constitutiva, en un sentido profundo, de la identidad aparentemente unitaria del "nosotros" que constituye ese sistema.[11] Dichos procesos pueden denominarse la *reconstitución reflexiva de las identidades colectivas* y, desde mi punto de vista, brindan una alternativa clara a la política del enclave cultural, ya que permiten que el disenso, el debate, la controversia y el cuestionamiento ocupen el centro de las prácticas con las que las culturas son apropiadas. Quisiera ejemplificar dichos procesos de constitución de la identidad enfocando brevemente la cuestión de la interdependencia de las políticas de bienestar y el surgimiento de la política identitaria. Al hacerlo, ampliaré el esquema de Fraser en un sentido más histórico e institucional.

LA DINÁMICA INSTITUCIONAL Y LAS IDENTIDADES GRUPALES CORPORATIVAS

El análisis de la interdependencia entre las reivindicaciones por el reconocimiento y la redistribución es, de hecho, uno de

11 Algunos estudios convincentes de este proceso de reconstitución de la identidad por medio del cuestionamiento de las fronteras de género, raciales y étnicas se encuentran en Kerber (1997); Scott (1988 y 1997); Ryan (1992 y 1997); Landes (1988); Gilroy (1995 y 2000); Malcomson (2000); y Patterson (1999).

los temas cruciales que enfrentan la sociología política y la filosofía política del Estado de bienestar. Distribuir *X* (bienes, servicios, derechos) a *Y* (personas) siempre implica reconocer que *Y* es un cierto tipo de *Mg* (miembro del grupo) en virtud de lo cual *Y* tiene derecho a *X*. En cualquier sociedad dada, tenemos derecho a los beneficios de salud *en virtud* de ser asalariados, ciudadanos mayores, madres receptoras de prestaciones de seguridad social, etc. Como miembro de un tipo de grupo social, nos corresponden las reivindicaciones de ciertos derechos y no de otros. Como ciudadanos y ciudadanas, ya sea por nacimiento, ascendencia o naturalización, tenemos derecho al voto; como extranjeros y residentes, no lo tenemos. La redistribución y el reconocimiento son analíticamente diferenciables, aunque en la práctica este tipo de reivindicaciones están profundamente implicadas entre sí.

En *Las contradicciones culturales del capitalismo* ([1978], 1999), Daniel Bell afirmó que el Estado de bienestar, que buscaba corregir las inequidades sociales y económicas entre los grupos rectificando sus desventajas diferenciales en la sociedad, daría lugar a una proliferación de identidades grupales al alentar una revolución de derechos. Un número cada vez mayor de grupos sociales sería capaz de demostrar que estaban colocados en posiciones desiguales e injustas frente al mercado de trabajo, la educación, la vivienda, la asistencia en salud o el empleo en las instituciones profesionales y científicas. Al extender la red de igualdad social más allá de la mera distribución del ingreso para abarcar la igualdad de oportunidades en los sectores más importantes de la so - ciedad, como salud, educación y vivienda, el Estado de bienestar creaba una forma de cultura política pública que alentaba la formación de identidades grupales corporativas.

Utilizaré el término *identidades corporativas* para referirme a las identidades grupales oficialmente reconocidas por el

Estado y sus instituciones. Este uso se aleja del uso legal del término, ya que a los ojos de la ley, no sólo los grupos, sino también las entidades artificiales como las ciudades, los pueblos o las corporaciones financieras o industriales tienen una "identidad corporativa" (véase Frug, 1980). A los propósitos de mi argumentación, lo que importa es, por un lado, la relación entre las identidades grupales basadas en la experiencia individual del lenguaje, el género, la raza, la etnia, la religión y la cultura de sus miembros; y, por el otro, las formas de identidad grupal reconocidas por el Estado y sus instituciones como entidades colectivas legales o casi legales, en virtud de las cuales se les otorgan a sus miembros determinados derechos y privilegios. Esta distinción es importante porque la política del reconocimiento sostiene con frecuencia que las diferencias de lenguaje, género, cultura, etnia o religión son esenciales, y que los estados y sus instituciones deberían reconocer públicamente estas diferencias esenciales asignándoles recursos públicos y considerándolas como formas de identidad corporativa oficialmente establecidas.

Por lo tanto, para analizar la interdependencia entre las luchas por la redistribución y el reconocimiento en el caso de los movimientos sociales, es fundamental analizar los legados institucionales e históricos de diversas democracias del Estado de bienestar capitalista. El Estado de bienestar estadounidense, a diferencia de sus homólogos europeos, es único por el hecho de que tiene políticas típicamente redistributivas en las áreas de seguridad social, seguro de desempleo, jubilación, beneficios médicos y de vivienda, y políticas destinadas a completar la agenda de igualdad racial, de género y étnica del movimiento por los derechos civiles. En los Estados Unidos, los beneficios de la seguridad social y el seguro de desempleo son derechos y atribuciones *universalistas*, ya que les son conferi-

dos a las personas sólo en virtud de su estatus como asalariados, sin importar cuáles sean sus características culturales, étnicas, raciales o de género. Otros derechos, como los subsidios de diverso tipo para la vivienda y la educación, son en general más particularistas en su alcance, ya que reconocen ciertos tipos de diferencia ya sea para constituir una *base legítima para tener derecho* a esos beneficios, o porque seleccionan determinados indicadores de identidad y los privilegian en la *distribución administrativa* de estos derechos. Nathan Glazer ha observado que en el proceso de implementar la ley de los Derechos Civiles de 1964, las grandes unidades administrativas, como los hospitales y los organismos gubernamentales, creaban ciertos "grupos protegidos" para verificar su conformidad con la ley. La ley en sí, sin embargo, había dejado sin especificar la categoría de "grupos protegidos" –con la excepción de los afroamericanos–; la categoría de hispanos fue introducida por diversas burocracias públicas y privadas a los propósitos del automonitoreo (1997, 125 y ss.).

En *Postethnic America*, David Hollinger analiza el pentágono de grupos multiétnicos que fueron oficialmente reconocidos por el censo de los Estados Unidos hasta el año 2000. Originalmente, estos grupos eran: (1) afroamericanos, (2) americanos de origen asiático y de las islas del Pacífico, (3) americanos nativos, (4) esquimales y residentes de Alaska, y (5) todos los demás. ¿Cuál era la base para separar a la población en agrupaciones tan diferenciadas? Desde una perspectiva histórica, el censo de los Estados Unidos estaba ante todo interesado en la división blanco/negro, al punto de que, siguiendo la regla de "una gota de sangre", los individuos de ascendencia afroamericana estaban clasificados con minuciosidad como "cuarterón", "mulato" y similares (Edmonston, 1996: 5). El resto de la población, comúnmente designados como "los de descendencia blanca", eran

luego clasificados como escoceses, alemanes, irlandeses, italianos, ingleses, judíos, polacos, etc. Resulta claro que la división blanco/negro siempre fue rastreada y vigilada en los Estados Unidos. La regla de "la gota de sangre", que dictaminaba que la persona que tuviera siquiera un ancestro negro entre ocho sería cuidadosamente clasificada como "distinta a la blanca", refleja este profundo legado de racismo. La reducción de las identidades personales a su conformación genética y descendencia genealógica directamente contradice la noción lockeana de individuo –aquel que se define a sí mismo y que presumiblemente es dueño de sí–, en la que también se basa la forma en que los estadounidenses se conciben a sí mismos.

El trágico conflicto entre los ideales de la autodefinición, por un lado, y la reducción de las personas a su genealogía a los propósitos de la clasificación y la gestión administrativa de gobierno, por el otro, está en el centro de los dilemas de la cultura política de los Estados Unidos. En las acertadas palabras de Hollinger:

> ¿*Bajo qué autoridad se garantizan las reivindicaciones sobre la identidad individual*? ¿Hasta qué punto esta autoridad reside en la voluntad de la persona? Si la voluntad individual no es una base suficientemente autorizada para la identidad, ¿quién tiene la autoridad para atribuir identidad a una persona y cuál es el fundamento teórico de dicha autoridad? ¿Y sobre la base de qué consideraciones, quienes "atribuyen" seleccionan, incluso según su propia satisfacción, una identidad en lugar de la otra para atribuírsela a una persona dada? (1999: 122, énfasis en el original).

La respuesta de Hollinger es que la mayoría de las partes involucradas en este debate se aferran a la doctrina de que "la iden-

tidad es singular, que el color y la cultura van juntos y que uno en realidad no puede escoger su cultura porque, después de todo, la cultura de cada quien está indisolublemente ligada a su color" (122).

Los debates actuales sobre la clasificación de los grupos censales en los Estados Unidos no sólo ejemplifican esta tensión en la población entre el ideal de autodefinición y las identidades asignadas, sino que también ilustran los procesos sociales y políticos de la formación de grupos corporativos. La cantidad de niños y niñas nacidos de familias racialmente mixtas creció de 500.000 en 1970 a 2 millones en 1990, y a 6,8 millones –o sea, 2,4% de la población–, según el censo de 2000.[12] Las personas con antecedentes de mixturas de razas piden una categoría censal que registre estas mixturas, ya sea entre africano-americanos, asiático-americanos, hispano-americanos, o blancos. Los que se oponen a esta clasificación –en primer lugar, las organizaciones por los derechos civiles como la Asociación Nacional por el Progreso de las Personas de Color (NAACP, *National Association for the Advancement of Colored People*)– sostienen que la introducción de esta nueva categoría en el censo tendrá únicamente el efecto de reducir el número de afroamericanos, y resultará de hecho en la disminución de los derechos específicos para este grupo, que van desde las ventajas de la discriminación positiva hasta la reducción en el número de distritos parlamentarios negros. Por cierto, dada la herencia dual del Estado de bienestar de los Estados Unidos, construido con el propósito de terminar con la segregación y la discriminación racial *y* extender los beneficios de la Gran Sociedad a los afroamericanos mediante programas específicos de educación, vivienda y empleo, esta preocupación no debería subestimarse. Sin em -

12 Véase <*www.census.gov/population/cen2000/phc-t1/tab02.pdf*>.

bargo, tampoco podemos ignorar la ironía de que, así como muchos norteamericanos quieren alejarse de "la regla de la gota de sangre", los defensores de la solidaridad grupal están pidiéndole a sus miembros que se amolden a la fuerza a las categorías procrusteanas elaboradas por la Oficina de Censos.

La política de la afirmación cultural, tal y como la defienden Taylor y Kymlicka, indicaría que las reivindicaciones de las organizaciones afroamericanas más importantes deben tener prioridad en este contexto. Representan las voces de aquellos cuyas reivindicaciones por el reconocimiento han sido negadas trágicamente por cientos de años.

Por el contrario, la política del diálogo cultural complejo que propugno, así como la política por el reconocimiento que defiende Nancy Fraser, sostendrían que las categorías de la identificación de sí mismo y de otros en la vida pública deberían ser tan complejas y tan texturadas como la propia realidad social. Las conveniencias burocráticas y las reducciones administrativas de la complejidad por el bien de retener los privilegios grupales no son aceptables. El censo debería basarse cada vez más en los procedimientos de la autoidentificación, aun más de lo que sucede hoy en día.[13] En la actualidad, de hecho,

13 "Los funcionarios de la Oficina de Gestión y Presupuesto (OMB, *Office of Management and Budget*), también se ven en serias dificultades para remarcar que (como se dijo antes) 'aquí no clasificamos a las personas'. Aunque esto sea literalmente cierto, la afirmación es engañosa. Si bien la OMB nunca les dijo a los estadounidenses cuál era su identidad racial o étnica, hasta hace muy poco la oficina no les permitía reivindicar identidades múltiples o superpuestas" (Skerry, 2000: 71). Nancy Fraser me ha sugerido que sería interesante tabular las categorías identitarias en el censo según dos ejes: a qué grupos los *propios* individuos dicen pertenecer, y a qué grupos pertenecen de acuerdo con lo que dicen *los otros*. Las discrepancias entre dichas respuestas permitirían hacer una evaluación de las realidades de la discriminación entre grupos, tal y como la viven y experimentan incluso las personas que no se consideran miembros de un grupo en particular.

se solicita a las personas que se identifiquen, pero las categorías de identificación en las que se les pide que se coloquen están generadas por diversos comités y juntas; la respuesta pública es mínima, al igual que el debate político público libre y abierto sobre estos temas. Enfrentarnos a la arbitrariedad inevitable de muchas de estas categorías identitarias asignadas, reconociendo sin embargo el papel crucial que desempeñan en nuestra vida pública, puede obligarnos a lidiar más honestamente con las paradojas fundamentales que forman el núcleo de la identidad estadounidense.[14]

Al resumir las conclusiones de un taller organizado por el Comité de Estadísticas Nacionales en febrero de 1994, sobre los estándares federales vigentes para la clasificación racial y étnica (encarnados en la Directiva 15 de la Oficina de Gestión y Presupuesto de los Estados Unidos), Barry Edmonston y sus colegas observan que la Directiva 15 no confiere estatus legal a los "grupos protegidos", ya que "ser definido como categoría separada no es lo mismo que ser reconocido como una clase protegida conforme a los derechos civiles, o como un grupo étnico oficialmente designado a otros efectos que no sean los de los informes estadísticos y administrativos federales" (1996: 8). Sin embargo, reconocen que "existe una relación simbiótica entre las categorías para la tabulación de la información y los procesos de conciencia de grupo y reconocimiento social, que a su

14 Peter Skerry escribe: "Por ello, la atmósfera política en la que funcionan la OMB y la Oficina de Censos es un reino arcano dominado por activistas y gente con información privilegiada, que conocen cada palmo de los corredores del poder administrativo. No es necesario decir que esta atmósfera política deja a la masa de estadounidenses comunes afuera de todo. Los expertos y profesionales de la OMB y de la Oficina de Censos se encuentran en la posición incómoda de tener que tomar decisiones críticas sobre estadísticas étnicas y raciales sin el apoyo, o conocimiento, de un amplio segmento del público" (2000: 79).

vez pueden verse reflejadas en leyes específicas y en políticas so - ciales" (9). Yo abogo por un mayor debate público y reflexión política sobre estas categorías que impregnan la vida social, y por mayor transparencia por parte del Estado de bienestar y sus agencias sobre cómo y por qué seleccionan las categorías grupales corporativas de la forma en que lo hacen.[15]

De hecho, yo acordaría con los defensores de identidades grupales fuertes acerca de que para reparar las inequidades sociales profundamente arraigadas deben establecerse programas redistributivos, y que el diálogo democrático sobre la identidad colectiva no debería culminar en el desamparo de las

15 Esta discusión comenzó luego del censo de 2000, que por primera vez permitió a la gente que se identificara como perteneciente a "más de una raza" y dejó a discreción de cada persona la determinación de dicha pertenencia. Así, fue posible que una persona que era blanca y asiática-americana se considerara "blanca", "asiática-americana" o de "dos o más razas". No obstante, la mezcla indiscriminada de categorías culturales con el color de la piel –como en el caso de todos los pueblos afroamericanos, ya sea que hayan nacido en los Estados Unidos o en las Antillas–, o la marginalización de la cultura mediante la codificación racial por color –como en el caso de los grupos de hispanos y latinos, a quienes igual se les pedía que se identificaran como blancos o negros– son desprolijas desde un punto de vista científico-social e insultantes para los involucrados.
El sitio web del censo 2000 contiene el siguiente descargo: "El concepto de raza utilizado por la Oficina de Censos refleja la autoidentificación de las personas de acuerdo con la raza o razas con las que se sienten más identificadas. Estas categorías son constructos sociopolíticos y no deberían interpretarse como de naturaleza científica o antropológica. Además, las categorías raciales incluyen tanto grupos raciales como de origen nacional" (www.census.gov/prod/cen2000/doc/ProfilesTD.pdf: 5-2). Dados el descargo y las dudas, debemos preguntarnos si no podemos hacer algo mejor que recircular conceptos raciales seudocientíficos, ya obsoletos en nuestra vida pública. Al menos el censo 2000 ha iniciado esta discusión. Para ver algunos comentarios sagaces que diseccionan las paradojas del gusto estadounidense por los esquemas clasificatorios, por un lado, y la libertad de autoidentificación, por el otro, véanse Russell Thornton, *New York Times*, 23 de marzo de 2001, y Steven A. Holmes, *New York Times*, 3 de junio de 2001.

necesidades de los débiles, los necesitados, los oprimidos y las víctimas de la discriminación. Aquí nuevamente surge una perspectiva más universalista: ¿por qué no encontrar programas y procedimientos que estimulen la solidaridad grupal a lo largo de ejes raciales, étnicos, culturales y de color en la asignación de beneficios distributivos? ¿Por qué no universalizar el derecho a ciertos beneficios a todos los grupos en una sociedad? Subir el nivel del salario mínimo garantizado sería una medida que apunte a esto: afectaría sin duda a los trabajadores pertenecientes a grupos culturales minoritarios –como los inmigrantes negros, hispanos y asiáticos– quizá en una proporción mayor que a los trabajadores blancos. Pero como todos los que buscan empleo y los que se convierten en desempleados pueden verse un día en la situación potencial de tener un empleo con salario mínimo, habría mayor solidaridad societaria para dicha medida que para programas de empleo que apunten únicamente a grupos minoritarios específicos (véase McCall, 2001). Es posible formular y discutir remedios institucionales similares a éste en los ámbitos de salud y educativos, en todos los niveles. La conversación pública versaría entonces sobre la redistribución y el reconocimiento. Sin embargo, el objetivo sería reparar las inequidades socioeconómicas en la población en general con medidas y políticas que reflejen la solidaridad intergrupal y la hibridación cultural (véase Guinier, 1998, 1999).

Consideremos dos ejemplos de la política de formación de la identidad corporativa, tomados de la Europa actual, para poder apreciar las variantes de políticas y de patrones institucionales que pueden existir al lidiar con las reivindicaciones multiculturalistas de los grupos. En *Limits of citizenship: migrants and post-national membership in Europe*, Yasemin Soysal introdujo el concepto de "régimen de incorporación" (1994). Cada país receptor tiene determinadas normas jurídicas, económicas y polí-

ticas que definen el estatus de "extranjero". Sin embargo, con frecuencia el estatus y la identidad colectivas de dichos grupos son simplemente considerados el resultado de tradiciones e historias culturales que estos grupos dicen haber traído con ellos desde su país de origen. Por lo tanto, se ignora la interacción entre las culturas y las tradiciones de origen y la receptora.

La política de incorporación de la ex República Federal de Alemania era la de integrar a los trabajadores visitantes al sistema jurídico, no en virtud de su pertenencia a un grupo étnico particular, sino más bien, en primer lugar, por su estatus de personas; y en segundo lugar, en tanto empleados y obreros. Los derechos civiles y sociales les eran conferidos por su capacidad como obreros (*Arbeitnehmer*) y como seres humanos (la Constitución alemana otorga a todas las personas determinados derechos en la medida en que son simplemente *Menschen* (seres humanos). Es esta identidad corporativa la que hace que estas personas sean merecedoras de un conjunto específico de derechos y beneficios. (Para un análisis más detallado del caso alemán, véase el capítulo 6.)

En los Países Bajos, por el contrario, el régimen de incorporación de extranjeros ha sido muy diferente. El Consejo Consultor Nacional de Minorías Étnicas, fundado por el gobierno holandés en 1982, designaba tanto a los turcos, marroquíes, tunecinos, surinameses, las poblaciones de las Antillas holandesas y los molucanos, así como a los griegos, españoles, portugueses y gitanos como "minorías oficiales" (Van Amersfoort, 1982). Una vez que un grupo étnico obtiene el estatus de minoría oficial, se da cumplimiento a sus reivindicaciones de vivienda, educación, empleo y otras formas de ayuda social. Estos grupos de minorías oficiales adquieren entonces los derechos para establecer organizaciones culturales, religiosas y educativas, y para instrumentar la instrucción bilingüe en su

propio idioma. Los holandeses practican un modelo de "enclavismo cultural" y "preservacionismo cultural" muy cercano al que propugna Kymlicka.

La predisposición de la sociedad holandesa a aceptar estas delineaciones grupales tan claras, así como la resistencia de la sociedad alemana a introducir categorías de identidad colectiva de cualquier tipo en la vida pública pueden explicarse en parte –aunque sólo en parte– a la luz de la cultura histórica de estas sociedades. Los holandeses se refieren con frecuencia a sus tradiciones de tolerancia y "pilarización" para explicar su política multiculturalista. Sin embargo, la pilarización se refiere a la división de la sociedad en dos grupos de fe –protestantes y católicos–, más un tercer pilar socialista y un pilar secular liberal. No se discute la problemática transposición de una categoría basada en diferencias confesionales y religiosas a la esfera de los grupos culturales y la diferencia cultural. ¿La cultura es como la religión? Si la sociedad holandesa trata a los grupos culturales como unidades confesionales, ¿qué implica esto respecto de sus políticas frente a los asuntos internos de dichos grupos, en particular en aquellas instancias en las que puedan estar involucradas violaciones a los derechos humanos? El modelo de separación entre Estado e iglesia sugeriría que el Estado no debería interferir en la organización interna o en las prácticas disciplinarias y de pertenencia grupal basadas en la fe. Supóngase, no obstante, que un padre marroquí, chino o molucano sostiene que la forma en que disciplina a sus hijos e hijas y los tipos de educación, aspiraciones profesionales y elección de cónyuge que les permite hacer son cuestiones que sólo le atañen a él. ¿Qué sucede en ese caso? ¿Hasta dónde debería extenderse la analogía entre religión y cultura? Así como después de la experiencia del nacionalsocialismo hay una resistencia importante en la cultura alemana a reintrodu-

cir fuertes conceptos de identidad cultural grupal en las políticas y el debate públicos, por miedo a que nuevamente se mezclen la cultura y la raza en la historia alemana, también hay una tendencia en la cultura holandesa a resistirse a reconocer la heterogeneidad de la cultura y la religión, y a reducir las diferencias culturales a las que se basan en la fe.

El desafío que presenta la política del diálogo cultural complejo que propugno sería el siguiente: en un país como Alemania, el estatus de los trabajadores visitantes y de sus hijos e hijas debería considerarse a la luz de la separación y la interdependencia entre las instituciones democráticas y las tradiciones culturales e identidades étnicas. ¿Es posible concebir una nueva identidad alemana posnacional, reflexivamente constituida, que tomaría su impulso en la nueva República de Berlín, a partir de un determinado tipo de cultura cívica de "patriotismo constitucional", que en sí mismo tiene resonancias en la cultura y la historia alemanas más allá de los problemas que ello podría representar? (Habermas, 1996b y 1998).

En los Países Bajos, el periodista Paul Scheffer inició un debate público sobre estos temas, en la primavera de 2000, cuando preguntó si de hecho el modelo holandés de integración multicultural era tan exitoso como parecía.[16] Una cantidad de indicadores –que iban desde el desempleo creciente entre la juventud inmigrante, hasta las precarias condiciones de aprendizaje en los sugestivamente denominados "distritos escolares negros"– sugerían que tal vez ése no fuera el caso. Más aun, bajo las condiciones de la unificación europea y la

16 Scheffer, Paul, "*Het multiculturele drama*" (El drama multicultural) en *NRC Handelsblad*, 29 de enero de 2000. Agradezco a Irene Rosenthal por traducir partes de este artículo y del debate de los holandeses, y por el artículo presentado como trabajo del curso que mencioné al comienzo de este capítulo, donde analiza estos temas.

promulgación de los acuerdos de Schengen y Dublín, los Países Bajos se encontraban con que debían apartarse de sus actitudes tolerantes y liberales hacia los refugiados y quienes solicitaban asilo (véase el capítulo 6). La consecuencia ha sido un debate amplio, aunque inconcluso, sobre el carácter cambiante de la democracia y la sociedad holandesas. Y también, con mayores aciertos, el inicio de dos políticas que indican una revisión de la fuerte política multicultural enclavista propugnada hasta este momento.

En 1999, el gobierno municipal de Amsterdam promulgó un decreto que alentaba la creación de centros, políticas y grupos "interculturales" en lugar de "intraculturales". Se daría preferencia a las propuestas e iniciativas que implicaran a dos o más grupos culturales minoritarios, por encima de aquellas que solicitaban ayuda únicamente para un grupo cultural o confesional. Además, Amsterdam ahora otorga la ciudadanía citadina a todos los residentes extranjeros y a los nacionales de un tercer país, después de un período de residencia de cinco años. Los ciudadanos de Amsterdam pueden votar y también ser candidatos y ejercer cargos en las elecciones municipales. Creo que ambas medidas poseen la ventaja de revisar, en formas sutiles, el profundo multiculturalismo mosaico que subyacía a la política gubernamental holandesa. Estas nuevas políticas fomentan la integración de los extranjeros a la sociedad holandesa con medios más fluidos, igualitarios y democráticos, en tanto no dejan de reconocer la complejidad de la constitución de las identidades colectivas en un país pequeño en el que casi el 5% de la población ha nacido en el extranjero. Sólo en la ciudad de Amsterdam, este número supera el 50 por ciento.

Me he concentrado en estos tres ejemplos para ilustrar la relación entre medidas y políticas redistributivas adoptadas por las democracias del Estado de bienestar, por un lado, y

los procesos de creación de un grupo cultural corporativo, por el otro. Por supuesto, el reconocimiento político público de determinados títulos grupales para propósitos clasificatorios de ninguna manera es suficiente para comprender cómo impactan estas categorías en las vidas subjetivas de los individuos. De hecho, existe una relación simbiótica entre las asignaciones objetivas de identidad hechas por otros y la propia comprensión de quién es uno, aunque nunca una correlación uno a uno. Aquellos a quienes se supone que se aplican las asignaciones objetivas pueden adoptarlas o rechazarlas, resistirse a ellas o celebrarlas. No obstante, lo que estos ejemplos sugieren es que actualmente la constitución de las identidades colectivas está sujeta a la dirección, la manipulación y el control administrativo y burocrático. De hecho, podría argüirse que esto ha sido así desde el inicio de la modernidad política y que el Estado moderno en realidad "crea" y no "encuentra" la nación de la cual es Estado. La política de los estados de bienestar democráticos, sin embargo, revela y a la vez oculta dichos procesos de creación identitaria. Mientras que la política preservacionista del reconocimiento cultural acepta las categorías de clasificación colectiva como parámetros de indicadores de identidades objetivas y subjetivas, lo que estoy proponiendo es que la democratización de las identidades colectivas requeriría desafiar la lógica oculta de muchas de estas categorías. El objetivo sería llevar a la sociedad democrática hacia un modelo de vida pública en la que los relatos de autoidentificación serían más determinantes del propio estatus en la vida pública que los indicadores y los índices que otros nos imponen. Llámesela una visión democrática igualitaria y posnacional de perspectivas culturales modernistas.

En el siguiente capítulo analizaré el conflicto entre las reivindicaciones multiculturalistas y los derechos de las mujeres

y de los niños y niñas en las comunidades minoritarias. El estatus de las mujeres y de los niños y niñas constituye una prueba de fuego para las aspiraciones multiculturalistas y sus defensores teóricos, porque la tensión entre una perspectiva universalizante de derechos humanos y la defensa de prácticas culturalmente específicas –que pueden refutar dicha perspectiva de derechos– llega a su punto máximo en torno de estos temas. En el capítulo 4 también trazaré el esquema del enfoque democrático deliberativo para resolver conflictos multiculturales. El modelo democrático deliberativo considera a las personas como seres capaces de elaborar narraciones y resignificaciones culturales, que a través de sus acciones se reapropian y transforman sus legados culturales. Al contrario del esfuerzo unilateral de gran parte de la teoría liberal actual para encontrar una respuesta jurídica a los dilemas multiculturales, hago énfasis en los procesos de comunicación, controversia y resignificación cultural que tienen lugar en la sociedad civil. Las medidas y las directivas jurídicas, por cierto, cumplen un papel crucial al enmarcar los límites dentro de los cuales deben desarrollarse nuestras acciones. Sin embargo, la comprensión intercultural se fomenta principalmente mediante los procesos de comprensión y comunicación dentro de la sociedad civil.

4
El multiculturalismo y la ciudadanía de género

Desde que las culturas y las sociedades humanas han interactuado y se han comparado entre sí, el estatus de las mujeres, de los niños y las niñas, y los rituales del sexo, el matrimonio y la muerte han ocupado un sitio especial en la comprensión intercultural. La discusión de Platón sobre el estatus de las mujeres y de los niños y niñas en la *República* constituye un episodio memorable de esta historia. En el libro V de la *República*, Sócrates esgrimía su timidez astuta característica e introducía la idea de que los guardianes compartirían a sus esposas e hijos y se les pediría que se apareasen de acuerdo con los principios de la selección eugenésica (Platón, 1968: 138). Consciente de hasta qué punto sus propuestas eran una afrenta a las visiones vigentes entre sus conciudadanos sobre el hogar griego –el *oikos*–, y para compensar la pérdida de sentimientos especiales de apego y lealtad entre los progenitores y su descendencia que generarían sus propuestas, Sócrates luego se aprovecha del mito de que la tierra es la madre de todos.

Volviendo a este episodio, en la *Política* Aristóteles puso en palabras algunos de los sentimientos comunes de los ciudadanos atenienses con respecto a la extrema experimentación social de Platón y Sócrates. Aristóteles objetaba que Platón tenía una idea equivocada sobre el tipo de unidad apropiada para cada esfera de la vida humana. Según este autor, Platón

intentó crear una unidad similar a la familia en la *polis*, mientras que disolvía la unidad familiar en favor de la solidaridad impersonal de aquellos "nacidos de la tierra" al final de un ciclo de apareamiento específico (Aristóteles, 1941, 1261a: 10-25). Para Aristóteles, el hecho de que los griegos no trataran a sus esposas ciudadanas como esclavas y, por el contrario, diferenciaran cuidadosamente entre su estatus y el de las esclavas y concubinas –que por lo general no eran ni griegas ni atenienses– era un *point d'honneur*. Para él, la libertad limitada de la esposa ciudadana ateniense era evidentemente superior a la condición de esclavitud femenina que según él prevalecía entre los persas.

Este intercambio filosófico entre Sócrates, Platón y Aristóteles es una de las instancias más tempranas del complejo diálogo multicultural con respecto al estatus de las mujeres y de los niños y niñas. No sólo estas comparaciones interculturales, sino también el "tráfico de mujeres" –o el intercambio de mujeres entre los varones de la especie humana a través del trueque y el matrimonio, la guerra y la conquista– han sido característicos de la mayoría de las sociedades humanas conocidas en todas partes del mundo. Por lo tanto, no debería sorprendernos que el estatus de la esfera privada,[1] que en un sen-

1 Distingo entre tres significados principales de *esfera privada*. Primero y principal, en el Estado liberal la privacidad está referida al derecho del individuo a determinar y escoger los dictados de su conciencia moral y religiosa. Un segundo conjunto de derechos privados se refiere a las libertades económicas, como la libertad de contrato, intercambio de mercancías y trabajo asalariado. Tercero, la privacidad atañe a la "esfera íntima", es decir, al ámbito del hogar, de la satisfacción de las necesidades cotidianas de la vida, la sexualidad y la reproducción, el cuidado de los jóvenes, los enfermos y los ancianos. Véase Benhabib, 1992: 107-109. Estos tres significados no sólo son con frecuencia equiparados; más significativo aun es que los legisladores y los ciudadanos individuales en el Estado liberal emplean un conjunto de derechos privados para legitimar prácticas en otros ámbitos. En los conflictos multiculturales analizados en este capítulo, se han

tido amplio incluye a mujeres, niños, niñas y la regulación del sexo, el nacimiento y la muerte, provoque, también en nuestros días, algunas de las luchas culturales más amargas y profundamente divisorias. Cuando interactúan grupos culturales diferentes, las brechas de la diferencia intercultural se sienten más profundamente a lo largo de los límites que demarcan la esfera pública y la privada.

En un tratamiento exhaustivo sobre los enigmas de la coexistencia multicultural, Bhikhu Parekh confecciona una lista de doce prácticas que con frecuencia provocan choques de evaluación intercultural: la circuncisión femenina, la poligamia, los métodos musulmanes y judíos para sacrificar a los animales, los matrimonios arreglados, los matrimonios dentro de grados de parentesco prohibidos, la laceración de las mejillas de los niños y niñas, o de otras partes de su cuerpo, la práctica musulmana de retirar a las niñas de ciertos ámbitos de educación mixta como los deportes y las clases de natación, la insistencia musulmana para que las niñas usen el *hijab* o pañuelo islámico cubriendo su cabello, la insistencia sikh de ponerse o quitarse los turbantes tradicionales, la negativa de los gitanos y los amish a enviar a sus niños y niñas a escuelas públicas, ya sea siempre o después de una determinada edad; los pedidos de los hindúes para poder cremar a sus muertos, el estatus subordinado de las mujeres y todo lo que ello implica (2000: 264-265). De las doce prácticas enumeradas por Parekh, siete conciernen al estatus de las mujeres en distintas comuni-

---

utilizado los derechos privados en el primer sentido (es decir, las libertades de religión y conciencia) para proteger y legitimar prácticas que atañen a la tercera esfera (es decir, el ámbito del hogar). Cuando esto ocurre, no es posible distinguir con claridad el choque entre derechos y reivindicaciones implícito entre la libertad de conciencia de los sujetos masculinos, por un lado, y el trato igualitario para sus mujeres, niños y niñas, por el otro.

dades culturales, dos involucran códigos de vestuario de ambos sexos (uso del turbante o del *hijab*), dos tienen que ver con las líneas que separan la autoridad jurisdiccional pública de la privada en la educación de los niños y niñas, y las últimas dos versan, una sobre códigos alimentarios y otra sobre ritos funerarios. ¿Cómo puede explicarse la preponderancia de prácticas culturales concernientes al estatus de las mujeres, las niñas, el matrimonio y la sexualidad entre las causas de conflicto intercultural?

La esfera de la vida sexual y reproductiva es un foco central en la mayoría de las culturas humanas (Okin, 1999: 12-13). La regulación de estas funciones crea la línea divisoria entre naturaleza y cultura: todas las especies animales necesitan aparearse y reproducirse para sobrevivir, pero la regulación del apareamiento, la sexualidad y la reproducción de acuerdo con "reglas de parentesco", tal como lo explicó Claude Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales de parentesco* (1969), es la línea que separa *physis* de *nómos*. La naturaleza no indica quién debe aparearse con quién; sin embargo, todas las sociedades humanas conocidas regulan el apareamiento con fines reproductivos o no reproductivos y crean un universo simbólico de significados según las reglas de parentesco y los tabúes sexuales que se establecen. Las mujeres y sus cuerpos son sitios simbólico-culturales sobre los que las sociedades humanas inscriben su orden moral. En virtud de su capacidad de reproducción sexual, las mujeres median entre la naturaleza y la cultura, entre la especie animal a la que todos pertenecemos y el orden simbólico que nos convierte en seres culturales.

Desde *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, la teoría feminista ha analizado en profundidad por qué esta función de las mujeres como mediadoras entre naturaleza y cultura las convierte a su vez en objeto de añoranza y temor, deseo

y huida.[2] Los pasajes de entrada y salida de la vida humana usualmente están marcados por la presencia de lo femenino: siempre e inevitablemente, en el caso del nacimiento; por lo general, aunque no necesariamente, en el caso de la muerte, puesto que los magos, los sacerdotes y los chamanes varones también pueden cumplir un papel importante en la ceremonia de la muerte. La mujer de la especie, que preside sobre estas funciones, controla instancias de enorme vulnerabilidad en la vida humana: cuando entramos al mundo, estamos indefensos como infantes; y cuando lo dejamos, estamos igualmente indefensos frente a la muerte. Dicha vulnerabilidad genera emociones de intensa ambivalencia hacia las mujeres, que son consideradas las porteras de estos pasajes humanos. Desde un punto de vista ontogenético –es decir, en la vida del individuo humano–, la esfera privada es la que primero se encuentra y, por lo tanto, deja las marcas más profundas de ambivalencia sobre la psiquis. Debido a que los procesos en esta esfera marcan la psiquis humana durantes sus estadios formativos más tempranos, también son los que están más cercanos al meollo de las cuestiones identitarias. Los conflictos interculturales, que desafían el orden simbólico de estas esferas porque remueven los resquicios más antiguos y profundos de la psiquis, son más proclives a generar las respuestas emocionales más intensas. Así, la pérdida de la propia cultura, el desarraigo cultural y la mezcla de culturas con frecuencia se presentan en términos sexualizados: la propia cultura ha sido "violada", afirman los primordialistas, por las costumbres y los hábitos nuevos que se le han impuesto; la intermixtura cultural a menudo es descrita

2 De Beauvoir, 1949: 306 y ss.; y Ortner, "Is male to female as nature is to culture?" (1974) ["¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura?", 1979.]

como mestizaje. El uso de estas metáforas no es casual: los movimientos fundamentalistas conocen muy bien los profundos resquicios de la vulnerabilidad psíquica que están pulsando al usarlas (Kakar, 1990).

Estas interconexiones entre la identidad psíquica, las prácticas de la esfera privada y la diferencia cultural presuponen una nueva configuración en las democracias liberales modernas. Estas sociedades demarcan lo público y lo privado a lo largo de los siguientes ejes: la esfera política, junto con la economía y ciertos ámbitos de la sociedad civil, es considerada "pública" en diversos sentidos: todos acceden a ella, todos las comparten, y es por el bien de todos. El hogar es considerado privado, en el sentido de que regula estrictamente el acceso a través del parentesco y el matrimonio y no se ocupa del interés general. En las sociedades liberales, los patrones institucionales de regulación de las esferas pública y privada se sustentan asimismo en otros presupuestos. El liberalismo se basa en la convicción de que la privacidad incluye aquellas creencias muy profundas relacionadas con la religión, la cultura, la estética y el estilo de vida. No sólo respeta "la privacidad" de la esfera doméstica familiar; también requiere que el Estado no regule sobre los asuntos concernientes a las creencias religiosas, culturales y estéticas. Como dijera Thomas Hobbes hace ya muchos siglos, "la libertad de los sujetos es el silencio de las leyes" ([1651], 1996). Por supuesto, las cosas nunca son tan simples y la línea que divide público y privado es siempre controvertida. Desde el punto de vista del Estado liberal, la familia es una institución pública en la que las prácticas que rigen el matrimonio y el divorcio se definen y regulan mediante normas jurídicas y políticas. El Estado le confiere un estatus fiscal y económico a la familia, puesto que define la condición impositiva de los considerados miembros de la familia. Asimismo, al

no reconocer las uniones de personas del mismo sexo como matrimonios, el Estado también sostiene una concepción específica de familia. Vista como una institución dentro del Estado moderno, entonces, la familia no tiene nada de "privado". De la misma forma, las líneas que separan la religión del Estado, o la estética de la política, siempre provocan un alto grado de controversia.

En este capítulo me concentraré en una serie de disputas multiculturales muy publicitadas en relación con la legislación familiar y criminal, en las que las diferenciaciones tradicionales entre público y privado fueron objeto de controversia y resignificación. Luego, retomo el debate de la teoría feminista que inició Susan Moller Okin con una pregunta provocativa: "¿El multiculturalismo es malo para las mujeres?" (1999). Sostengo que esta forma de plantear la pregunta ha llevado a un impasse y una polarización innecesarios, ya que tanto opositores como defensores del multiculturalismo, a pesar de proclamar lo contrario, siguen defendiendo una visión errónea de las culturas como totalidades unificadas, holísticas y autocoherentes. Por lo tanto, se ignoran los procesos culturales de resignificación y reinterpretación, en los que están involucradas las mujeres de las comunidades étnicas minoritarias. Una política multicultural democrática y deliberativa no relega a las mujeres, niños y niñas a sus comunidades de origen en contra de su voluntad, sino que alienta el desarrollo de su agencia autónoma frente a las identidades que les son asignadas.

En el capítulo 5 examino diversos enfoques filosóficos y políticos sobre los dilemas multiculturalistas, todos los cuales tienen en cuenta el conflicto potencial entre las reivindicaciones por la diferencia cultural y las normas universalistas por los derechos humanos. En este contexto, desarrollo una argumentación filosófica en favor de la democracia deliberativa.

LA DEFENSA MULTICULTURAL Y LA LEGISLACIÓN PENAL

En junio de 1996, Doriane Lambelet Coleman, de la Facultad de Derecho de la Universidad de Howard, publicó un artículo en la *Columbia Law Review* titulado "Individualizar la justicia a través del multiculturalismo: el dilema de los liberales" (1996). El artículo discutía una serie de casos legales que involucraban a acusados inmigrantes, en los que "la defensa presentó evidencia basada en criterios culturales como excusa para justificar la conducta criminal de los acusados inmigrantes y la fiscalía o la corte la aceptaron" (1994). El presupuesto vigente en estos casos era que la culpabilidad moral de un acusado inmigrante debía juzgarse de acuerdo con sus propios estándares culturales.[3] Aunque ningún Estado en particular reconoce legalmente el uso de la evidencia basada en criterios culturales como factor exonerante, Coleman señaló que algunos comentaristas y jueces han llamado a esta estrategia "defensa cultural" (1994).

¿Cuáles fueron algunos de los casos en los que se empleó la "defensa cultural"? En California, una madre japonesa-ameri-

3 Me gustaría hacer una advertencia acerca del uso impreciso del término *inmigrante* en este artículo, que desde todo otro punto de vista es excelente: no se nos indica el estatus legal de los acusados. ¿El marido chino es un residente permanente o un ciudadano norteamericano reciente? ¿Qué hay de la madre japonesa? Sabemos que la joven hmong era ciudadana norteamericana, ya sea nacida en los Estados Unidos, o que adquirió la ciudadanía mediante el estatus de refugiados de su familia, quienes probablemente estaban entre aquellos que huyeron de Laos y Camboya en botes durante la última fase de la Guerra de Vietnam. Referirse a todas estas personas como "inmigrantes" puede llevar a una vinculación demasiado fácil entre inmigración y criminalidad. Y en el último de los casos mencionados, resulta muy preocupante que el juez en cuestión le niegue el estatus de ciudadana a la joven hmong para juzgarla de acuerdo con las prácticas de su comunidad natal.

cana ahogó a sus dos niños pequeños y luego intentó suicidarse; los rescatistas la salvaron antes de que se ahogara. Luego explicó que, en el Japón, sus acciones hubieran sido entendidas como la honorable costumbre centenaria del suicidio del progenitor-hijo/a (*oya-ko-shinzu*), provocado en este caso por la infidelidad del marido. La acusada sólo permaneció en prisión durante el año que estuvo en juicio. En otras palabras, fue absuelta.

En Nueva York, una mujer chino-americana fue asesinada a golpes por su marido. Él explicó que sus acciones obedecían a la costumbre china de limpiar la vergüenza que la infidelidad de su esposa había hecho caer sobre él. Lo absolvieron de todo cargo criminal.

En California, una joven laosiana-americana fue secuestrada de su trabajo en la Universidad Estatal de Fresno y obligada a tener relaciones sexuales contra su voluntad. Su atacante, un inmigrante hmong (uno de los refugiados que huyeron de Cam - boya y Laos en botes en la última etapa de la Guerra de Vietnam), explicó que entre la gente de su tribu este comportamiento es aceptado como la forma tradicional de escoger novia. Se lo sentenció a 120 días en prisión y su víctima recibió 900 dólares por daños y perjuicios.

El empleo de la estrategia de defensa cultural en estos casos –o lo que Bonnie Honig ha llamado en broma "mi cultura me obligó a hacerlo" (1999: 35-41)– subvierte algunos de los elementos básicos de la cláusula antidiscriminatoria de la legislación de los Estados Unidos de dos maneras:[4] primero, en la

4 Jeremy Waldron hace una muy útil aclaración de lo que podría significar el uso de la "cultura" como estrategia de defensa en los casos penales: (1) una persona es acusada de asesinato y el cargo es "reducido", sobre la base de una "defensa cultural". (2a) Un cargo de homicidio es reducido a homicidio sin premeditación porque falta algún elemento esencial como evidencia de homicidio. O (2b), un cargo de homicidio es reducido debido a que hubo una provocación, y se introduce un elemento cultural al caracterizar el

medida en que la estrategia de defensa cultural se utiliza para exonerar a los perpetradores de la acusación penal, o para conmutar las sentencias de los otros, se convierte en un caso de tratamiento desigual de los individuos pertenecientes a culturas extranjeras; segundo, la aceptación por parte de los tribunales de normas culturales diferentes –algunas de las cuales son inherentemente discriminatorias porque devalúan a las mujeres y a los niños y niñas y toleran su tratamiento como seres moral y políticamente menos valiosos– debilita la propia agenda multiculturalista. El propósito de introducir la defensa cultural en los casos criminales es ser justos con el acusado mediante la contextualización de sus acciones en el marco de su entorno cultural. Sin embargo, al ser justos con el acusado, se comete una injusticia con las víctimas de esta misma cultura. La defensa supone que "alguien criado en una cultura extranjera no debería ser hecho plenamente responsable de una conducta que viola la legislación de los Estados Unidos [...] [si esta conducta] fuese aceptable en su cultura de origen" (Spatz, 1991, en Coleman, 1996: 1101). Para defender este presupuesto, se argumenta que es probable que esta persona no haya tenido la oportunidad de aprender las leyes y costumbres de los Estados Unidos; o que incluso si las conociera, deberían

---

"grado de razonabilidad" de la respuesta del acusado a dicha provocación. O (2c), la presencia de algún elemento particular –como ser la de "explicación o excusa razonable"– nos conduce a reducir un cargo de homicidio en primer grado a homicidio en segundo grado. O (2d), se acepta una exoneración total o parcial por demencia o coacción o responsabilidad reducida, admitiendo elementos culturales como parte del argumento para probar la existencia de una condición exonerante. O (2e), en las pautas para la sentencia se menciona un factor cultural, o un acápite según el cual pueda tenerse en cuenta un elemento cultural. O (2f), si las pautas para la sentencia no son rígidas, el juez toma en cuenta consideraciones de tipo cultural como factor atenuante (2001: 12).

respetarse sus propias costumbres, valores y leyes. Obviamente, la segunda argumentación abre las compuertas del relativismo cultural y, en especial en los casos penales, puede llevar al completo derrumbe de las cláusulas antidiscriminatorias y de protección igualitaria ante la ley de la constitución de los Estados Unidos.

Coleman llama "el dilema de los liberales" a los interrogantes que genera el uso progresivo de la defensa cultural en los tribunales de los Estados Unidos (1996). Podría haberlos denominado perfectamente "la pesadilla de los liberales". El intento por parte de los tribunales liberales de ser justos con el pluralismo cultural y con las variadas experiencias culturales de los inmigrantes ha resultado en una mayor vulnerabilidad de los miembros más débiles de estos grupos: las mujeres, los niños y las niñas. A estos últimos, en todos los casos, y a las primeras, en la mayoría de los casos, se les niega la plena protección de la legislación norteamericana, porque su identidad legal se define primero y principalmente según la pertenencia a sus comunidades de origen. En el caso de la mujer laosiana-americana de la Universidad Estatal de Fresno, que era ciudadana estadounidense, el tribunal desechó su estatus ciudadano y, de acuerdo con una lógica primordialista cruel, la juzgó sobre la base de su pertenencia a la comunidad hmong, aunque ella había obtenido su ciudadanía estadounidense por derechos de nacimiento por su estatus como refugiada. La comunidad hmong, en sí misma una minoría asediada, fue movilizada para escribir informes presentados como "*amici curiae*" para explicar sus costumbres y tradiciones a un sistema jurídico y a unos medios de comunicación estadounidenses que no las comprendían.

Sin embargo, ¿qué pasaría si la joven violada fuera una víctima simbólica de una serie de sutiles negociaciones interculturales? Tal vez el juez que ordenó reducir la sentencia de su

atacante también estaba reconociendo así las injusticias que los Estados Unidos habían cometido durante la Guerra de Vietnam con los pueblos de Laos y Camboya. ¿Es posible que, como en el caso de Ifigenia –la hija de Agamenón que debía ser sacrificada para aplacar la ira de los dioses y así éstos enviaran vientos a la flota ateniense–, al aceptar la costumbre de "matrimonio por violación" entre los inmigrantes hmong, el tribunal estuviera reconociendo tardíamente la integridad de una cultura que el gobierno de los Estados Unidos había intentado destruir sólo cinco décadas antes? ¿Sería una exageración ver en todos estos casos una instancia del "tráfico de mujeres" a través del cual los varones de las culturas dominantes y minoritarias se muestran su reconocimiento y respeto por las costumbres del otro? ¿Qué espacio queda en estas situaciones –espacio moral, político, legal y cultural– para cuestionar el presupuesto de que todas las personas socializadas en una cultura deben actuar en forma similar y deben estar intensamente motivadas por valores e intereses semejantes? ¿Acaso todos los hombres chinos que han sido engañados por sus esposas las asesinan, como lo hizo el inmigrante de Nueva York? ¿Todas las mujeres japonesas que han sido abandonadas por sus esposos intentan asesinar a sus hijos y luego matarse? La estrategia de defensa cultural aprisiona al individuo en una jaula de interpretaciones culturales y motivaciones psicológicas unívocas. Las intenciones de las personas se ven reducidas a estereotipos culturales y la agencia moral se reduce al mero arte del titiritero.

De la misma forma, en estos casos los encuentros entre prácticas culturales diversas se convierten en totalizaciones que eliminan el espacio para la renegociación, la resignificación y el desplazamiento de las fronteras culturales. La culpa liberal blanca se contrapone a los "crímenes pasionales" cometidos por personas del Tercer Mundo. En todos estos casos, los

jueces podrían haber impuesto sentencias más estrictas a los acusados, protegiendo así los derechos iguales de las mujeres, los niños y las niñas según la Constitución. Esto hubiese sido una señal para el resto de las comunidades involucradas de que se enfrentaban a negociaciones culturales a través de las cuales necesitarían aprender a mantener su integridad cultural sin ejercer la discriminación ni la subordinación de sus mujeres, hijos e hijas. Al aceptar la defensa cultural de los acusados, los jueces confirmaron la visión de estas otras culturas como totalidades monolíticas, impermeables a la transformación y al cambio internos. Es como si no hubiera alternativas aceptables a la arrogancia de la cultura dominante, por un lado; o al derecho de una comunidad dada a mantener los elementos más regresivos de su cultura, por el otro. Tal como concluye Coleman: "De hecho, permitir que la evidencia basada en criterios culturales sea determinante en los casos penales violó tanto el principio fundamental de que la sociedad tiene derecho a que el Estado la proteja de los crímenes, como la doctrina de igual protección ante la ley que sostiene que cualesquiera que sean las protecciones que el gobierno provee, éstas deben ser las mismas para todos, sin importar la raza, el género o el origen nacional" (1996: 1136).

La influencia creciente del argumento de la defensa cultural en los tribunales de los Estados Unidos es distinta en un aspecto crucial con respecto a muchas otras prácticas legales con las que se suele institucionalizar el multiculturalismo. En muchos países, entre ellos, la India, Israel, Australia y cada vez más Canadá y el Reino Unido (véase Shachar, 2000), el pluralismo legal (es decir, la aceptación de que la jurisdicción sobre determinados aspectos de las acciones y las interacciones humanas puede basarse en comunidades distintas y más pequeñas que las del Estado nacional) adquiere la forma de un *código*

de derecho familiar y privado, administrado por estas comunidades culturales, sus tribunales y sus jueces. Por lo general, estas comunidades culturales subordinadas adhieren al *código penal y civil* común –incluidas las leyes que rigen la economía– y reclaman la autonomía jurisdiccional sólo en cuestiones de matrimonio y divorcio, cuota por alimentos, custodia de hijos e hijas y, en algunos casos, herencia.[5] La práctica norteamericana de defensa cultural concierne a la *legislación penal*, que en la mayoría de los otros casos está sujeta a la jurisdicción nacional. Sin embargo, estos otros casos relativos al estatus de las mujeres, los niños y las niñas revelan también el precario equilibrio logrado entre las elites masculinas de las culturas dominantes y subordinadas, y también pone al descubierto cómo las cuestiones concernientes a la justicia de género perturban la frágil paz multicultural. El famoso caso de Shah Bano es un ejemplo extraordinario de ambas cuestiones (véanse Das, 1994; Nussbaum, 1999).

5 Las prácticas relativas a la herencia de los cónyuges, hijos, hijas y familiares, así como el estatus de la propiedad individual o en común, antes, durante o después del matrimonio, demuestran claramente cómo se entremezclan los tres sentidos de la privacidad discutidos en la nota 1. ¿Deberían estas prácticas estar sujetas a la ley religiosa, como lo reclaman las comunidades ortodoxas de judíos y musulmanes? ¿Deberían sujetarse a la ley del país, cualquiera que ésta sea? ¿O debería concebirse una especie de jurisdicción múltiple? ¿Cómo compatibilizar estos arreglos diversos con el requisito de las economías capitalistas de no obstaculizar la venta y el intercambio de bienes y servicios? Las disposiciones legales multiculturales, al igual que otras prácticas culturales y sociales, deben enfrentarse a la lógica de hierro del intercambio capitalista de mercancías. Con frecuencia, parecería que las mujeres en los países del Tercer Mundo se ven obligadas a sustituir un conjunto de disposiciones opresivas –es decir, disposiciones multiculturales sujetas a la ley religiosa– en favor de otro conjunto de disposiciones, es decir, por la opresión de compañías globales y empleadores despiadados. Véase Benhabib y M. Chen, "Cultural complexity, moral interdependence and the global dialogical community", en Nussbaum y Glover (1995: 235-255).

EL MULTICULTURALISMO Y EL DERECHO FAMILIAR Y PRIVADO

Shah Bano Begum, una musulmana divorciada, inició una querella por régimen de alimentos de acuerdo con el artículo 125 del Código de Procedimiento Penal de la Indicontra su marido, el abogado Mohammad Ahmad Khan (Das, 1994: 27 y ss.). Shah Bano se había casado con Ahmad Khan en 1932 y fue desalojada de su domicilio conyugal en 1975. En abril de 1978, inició una querella contra su esposo en el tribunal de la magistratura judicial, Indore, solicitando un monto de 500 rupias en concepto de alimentos. El 6 de noviembre de 1978, el apelante (Khan) se divorció de la apelada (Shah Bano) por medio de un *talaq* (divorcio) irrevocable permitido por la legislación privada musulmana. Mohammad Ahmad Khan presentó una apelación penal contra Shah Bano Begum y otros, en la Suprema Corte de la India en 1985. Él sostenía que Shah Bano había dejado de ser su esposa luego de que él se casara en segundas nupcias y que, de acuerdo con la ley musulmana, él había pagado una cuota por alimentos durante dos años antes de la fecha en la que Shah Bano lo había demandado, y que había depositado 3.000 rupias por medio de una porción conyugal (Das, 1994: 27). La principal disputa legal se centraba en si el artículo 125 del Código de Procedimiento Penal podía aplicarse a los musulmanes en la India.

La sentencia de la Suprema Corte de la India, que decidió que de hecho sí se podía aplicar este Código a los musulmanes, ordenó al apelante incrementar su cuota de alimentos a Shah Bano de 70 a 130 rupias. Pero la decisión de la Corte fue mucho más lejos aun. El presidente de la Corte, Chandrachud, comentó sobre la injusticia perpetrada contra las mujeres de todas las religiones, sobre la conveniencia de elaborar un código civil común tal como lo vislumbraba el párrafo 44 de la

Constitución Federal de la India y sobre las disposiciones de la Shariat (la ley religiosa musulmana) concernientes a la obligación de un marido hacia su esposa divorciada. De este modo, según la mayoría de los intérpretes, la Corte Suprema de la India abrió las compuertas a una serie de debates entre las comunidades india y musulmana, así como dentro de la propia comunidad musulmana: entre "progresistas" y "fundamentalistas", entre los grupos de mujeres y los líderes musulmanes, etc. Los debates políticos y las presiones a favor y en contra llevaron a la promulgación de la Ley de (Protección de Derechos y Divorcio) de las Mujeres Musulmanas, de 1986. Resulta claro que el litigio Shah Bano planteó cuestiones que iban mucho más allá del caso en sí, relacionadas con la esencia de la práctica del pluralismo legal, la coexistencia y la tolerancia religiosas y el significado de la unidad y la identidad nacional de la India. Como sostiene Upendra Baxi:

> El verdadero significado del litigio Shah Bano fue el intento de asegurar una revocación de dos sentencias previas del Tribunal, que avalaban la manutención de las esposas musulmanas divorciadas según el artículo 125 del Código de Procedimiento Penal. El litigio fue pensado para reinstaurar la Shariat. Y tuvo éxito en la primera instancia, cuando el juez Fazal Ali refirió explícitamente a un tribunal de cinco jueces la pregunta de si las decisiones anteriores eran coherentes con la Ley de la Shariat de 1937, que establecía que en todas los asuntos de familia, incluidos el divorcio y la manutención, los tribunales decidirían las cuestiones de acuerdo con la Shariat.[6]

6 Baxi, Upendra, "Text of observations made at a public meeting on the muslim women (Protection of Rights) Bill)", *Hindustania Andolan*, Bombay, 1986, citado en Das (1994: 127).

A las motivaciones de los líderes de la comunidad musulmana que apoyaron a Mohammed Ahmad Khan se contrapusieron las de los jueces de la Corte Suprema, que vieron este caso como una oportunidad para reflexionar acerca de la tarea inconclusa de la nación en su desarrollo hacia un código civil común, poniéndole fin así a la autonomía de la comunidad musulmana en la determinación del derecho familiar y privado. Resulta irónico que fueran los tribunales coloniales británicos quienes crearon, en 1937, la codificación de la Shariat para administrar el derecho privado. El acto de subsumir el pedido de Shah Bano de aumentar la cuota de alimentos según el Código de Procedimiento Penal también provino de la herencia colonial, ya que el artículo 125 del Código Penal tenía el propósito de prevenir la "vagancia, o al menos, sus consecuencias", de acuerdo con la intención de sir James Fitzjames Stephen, quien había diseñado el código (Das, 1994: 128).

La comunidad musulmana se vio obligada a rever las diferenciaciones y modalidades de coexistencia en vista de las crecientes demandas por el reconocimiento de la igualdad de las mujeres, por un lado, y los cambios en los patrones económicos y familiares, por el otro. Se puso en marcha así un movimiento para la promulgación de la Ley de Mujeres Musulmana. En 1986, esta ley estipuló que una mujer divorciada debía ser mantenida por los familiares, como por ejemplo hermanos e hijos varones, que estuviesen en la categoría de herederos, y cuando estos familiares fueran incapaces de mantenerla, entonces era la responsabilidad de la comunidad hacerlo a través de las juntas de las *waqf* (organizaciones de caridad forzosa). Resulta obvio que el propósito de esta ley, supuestamente de reforma, era anclar la dependencia de las mujeres en una estructura jerárquica dominada por varones, ya fuera de la familia natal o del consejo comunal. Se bloqueaba así la posi-

bilidad de asegurar la independencia de la mujer divorciada a través de su integración en la sociedad en general y de convertirla, al menos en cierto punto, en una persona económicamente autónoma. Como en el caso de la joven hmong de la Universidad Estatal de Fresno, aquí también las instituciones legales dominantes idearon acuerdos que encerraban a las mujeres en sus familias y comunidades de nacimiento. Sometida a la presión de la comunidad musulmana, Shah Bano eventualmente retiró su demanda y aceptó el acuerdo por alimentos establecido con anterioridad. Así, también en este caso el malabarismo multiculturalista provocó la derrota de las mujeres.

En su excelente relato de este caso, Veena Das plantea la pregunta crucial: "¿Cómo deberían resolverse los conflictos que surgen entre el deseo de preservar la cultura de acuerdo con la comunidad de filiación, como la de una minoría religiosa o étnica, y la de una comunidad similar aunque de afiliación, como la comunidad de las mujeres, que desea reinterpretar esta cultura según una serie diferente de principios?" (1994: 137). Particularmente en una época de movilidad e integración global crecientes, en la que las cuestiones de las mujeres se discuten a nivel mundial en diversos movimientos, gobiernos y organizaciones no gubernamentales, las instituciones pluralistas legales que bloquean las oportunidades económicas, educativas y civiles de las mujeres en nombre del control de las fronteras de la comunidad deben ser vistas con escepticismo.

La existencia del derecho privado, administrado por cada grupo religioso y sus tribunales, es también una herencia de la India colonial. Fue Warren Hastings, el gobernador general de la India, el que pidió en su plan de 1772 que respecto de las cuestiones de "herencia, matrimonio, casta y otras instituciones o usos religiosos, se seguirán las leyes del Corán en relación con los mahometanos y las del Shaster en relación con los hin-

dúes" (citado en Mansfield, 1993: 145). Este compromiso fue extendido luego a otros grupos. Pero la lógica de subsumir las prácticas de "herencia, matrimonio y casta" según los usos religiosos no fue cuestionada en sí misma. En muchos casos, las escrituras y la propia práctica religiosa ofrecían mensajes contradictorios en relación con estas cuestiones; en otros casos, no proponían ninguna regulación sobre ellas. El caso Shah Bano también podría haber provocado un debate mucho más profundo sobre la identificación de la cultura con la religión, y la visión de que las tradiciones religiosas santificaban los límites a trazar en torno de la esfera privada. Aunque las leyes que prohíben la discriminación basada en el sistema de castas han sido modificadas y puestas bajo la jurisdicción federal de los tribunales indios, se sigue manteniendo el estatus del derecho familiar basado en la religión que gobierna la esfera privada. El caso Shah Bano dejó al descubierto con todas sus contradicciones este compromiso político-religioso, que yace en el corazón de la India multicultural, democrática y secular.

MULTICULTURALISMO, LAICISMO Y EL CASO DEL PAÑUELO ISLÁMICO EN FRANCIA

Consideremos ahora lo que se refiere al *affaire foulard*, o el caso del pañuelo islámico en Francia. Mientras que en los casos de "defensa cultural" y en el de Shah Bano nos encontramos con que el Estado democrático liberal y sus instituciones reinscriben las identidades de las mujeres dentro de su comunidades natales de creencia y cultura, en el caso del pañuelo islámico nos encontramos con funcionarios e instituciones públicas que al suprimir la práctica del velo supuestamente defienden la

emancipación de las mujeres de sus comunidades. En este caso, el Estado actúa como defensor de la liberación de las mujeres de sus comunidades de origen. Sin embargo, tal como veremos, algunas mujeres resistieron al Estado no tanto para confirmar su subordinación sexual y religiosa sino para proclamar una identidad casi personal, independiente de la cultura francesa dominante.

La práctica del velo entre las musulmanas es una institución compleja que varía mucho entre los diversos países musulmanes. Los términos *chador, hijab, niqab* y *foulard* se refieren a las prendas distintivas que usan las mujeres de diferentes comunidades musulmanas. Por ejemplo, el *chador* es esencialmente iraní y consiste en un largo vestido negro con un pañuelo que se coloca en forma rectangular sobre el rostro; el *niqab* es un velo que cubre los ojos y la boca, y sólo deja expuesta la nariz, puede usarse junto con el *chador* o no. La mayoría de las musulmanas de Turquía visten ya sea largos sobretodos y un *foulard* (un pañuelo en la cabeza o "pañuelo islámico") o un *carsaf* (una indumentaria negra muy parecida al *chador*). Estas prendas cumplen una función simbólica dentro de la propia comunidad musulmana: mujeres de diferentes países se muestran unas a las otras su origen étnico y nacional por medio de su vestimenta, y también muestran su distancia o proximidad con la tradición. Cuanto más brillantes son los colores de sus sobretodos y pañuelos –azul brillante, verde, beige o lila en lugar de marrón, gris, azul marino y, por supuesto, negro– y cuanto más a la moda estén los cortes y el material según estándares occidentales, es más probable que las mujeres que los usan estén más alejadas de la ortodoxia islámica. Sin embargo, visto desde afuera, esta compleja semiótica de códigos indumentarios se reduce a una o dos prendas, que entonces asumen la función de símbolos clave en las complejas negociaciones entre las

identidades culturales y religiosas musulmanas y las culturas occidentales.

El caso del pañuelo islámico se refiere a una larga e interminable serie de enfrentamientos públicos que comenzó en Francia en 1989, cuando expulsaron de la escuela en Creil (Oise) a tres niñas musulmanas que usaban el pañuelo islámico. El caso continuó con la exclusión masiva de veintitrés niñas musulmanas de sus escuelas en noviembre de 1996, luego de una decisión del *Conseil d'État*.[7] Definido como un "drama nacional" (Gaspard y Krosrokhavar, 1995: 11), o incluso "trauma nacional" (Brun-Rovet, 2000: 2), tuvo lugar tras la celebración de los doscientos años de la Revolución Francesa y parecía cuestionar las bases del sistema educativo francés y su principio filosófico, el laicismo. Este concepto es difícil de traducir en términos de "separación entre Iglesia y Estado" o incluso de secularización; la mejor manera de comprenderlo es como la neutralidad pública y manifiesta del Estado hacia todo tipo de práctica religiosa, que se institucionaliza a través de la vigilancia y la remoción de la esfera pública de símbolos, señales, prendas e iconos religiosos. Sin embargo, dentro de la República francesa, el equilibrio entre respetar el derecho de las personas a la libertad de conciencia y religión, por un lado, y mantener una esfera pública desprovista de toda simbología religiosa, por el otro, era tan frágil que la acción de tan sólo un puñado de adolescentes logró exponer esta fragilidad. El debate subsiguiente fue mucho más allá de la disputa original e implicó la forma en que tanto la izquierda como la derecha comprendían el republicanismo

7 Mi análisis de estos incidentes se basa ante todo en dos fuentes: *Le foulard et la République,* de Françoise Gaspard y Farhad Khosrokhavar (1995); y un excelente trabajo de seminario escrito por Marianne Brun-Rovet, "A perspective on the multiculturalism debate: 'L'affaire foulard' and laicité in France, 1989-1999" (2000).

francés, el significado de la igualdad sexual y social y, también, el enfrentamiento entre liberalismo, republicanismo y multiculturalismo en la vida francesa.

El caso comenzó el 19 de octubre de 1989, cuando Ernest Chenière, director de la escuela Gabriel-Havez de Creil, les prohibió a tres niñas –Fátima, Leila y Samira– asistir a clases con la cabeza cubierta. Todas ellas se habían presentado en clase esa mañana luciendo el pañuelo islámico, a pesar del acuerdo al que habían llegado directores y padres para alentarlas a ir con la cabeza descubierta. Aparentemente, las tres niñas habían decidido volver a usar el pañuelo luego de los consejos de Daniel Youssouf Leclerq, presidente de una organización llamada *Integrité* y ex presidente de la Federación Nacional de Musulmanes en Francia (FNMF). Aunque el asunto pasó casi desapercibido en la prensa, el hecho de que las niñas hubieran estado en contacto con Leclerq indica que el uso del pañuelo era un gesto político consciente de su parte, un acto complejo de identificación y desafío. Al hacerlo, Fátima, Leila y Samira reivindicaban, por un lado, el ejercicio de su libertad de culto como ciudadanas francesas. Por el otro, exhibían sus orígenes musulmanes y norafricanos en un contexto que buscaba subsumirlas, como estudiantes de la nación, dentro de un ideal de ciudadanía republicana secular e igualitaria. En los años siguientes, sus seguidores y defensores provocaron la irrupción de aquello que el Estado francés prefería considerar un símbolo privado –una prenda individual– en la esfera pública compartida, desafiando así los límites entre lo público y lo privado. Irónicamente, utilizaron la libertad que la sociedad y las tradiciones políticas francesas les habían otorgado –entre las cuales una de las más importantes era la disponibilidad de educación pública obligatoria y gratuita para todos los niños y niñas que habitan en suelo francés– para yuxtaponer un as -

pecto de su identidad privada sobre la esfera pública. Al hacerlo, cuestionaron la escuela y el hogar: dejaron de considerar a la escuela como un espacio neutral de aculturación francesa, manifestando abiertamente sus diferencias religiosas y culturales. Utilizaron el símbolo hogareño en la esfera pública, manteniendo la modestia que el Islam requiere de las mujeres al cubrir sus cabezas. Sin embargo, al mismo tiempo, dejaron el hogar para convertirse en actoras públicas en un espacio público civil, desde el que desafiaron al Estado. Aquellos que vieron en las acciones de las niñas simplemente un indicador de su opresión, fueron tan incapaces de entender el significado de sus actos como aquellos que defendieron sus derechos simplemente sobre la base de la libertad de culto. Como Antígona en la tragedia de Sófocles –que utiliza las obligaciones para con su hogar y su religión para enterrar y así honrar a su hermano Polineces, que había desafiado a la ciudad–, estas niñas utilizaron los símbolos del ámbito privado para desafiar las ordenanzas de la esfera pública.

Los sociólogos franceses Gaspard y Khosrokhavar captan estas negociaciones simbólicas complejas de la siguiente manera:

> A los ojos de padres, madres y abuelos, [el velo] refleja las ilusiones de continuidad, en tanto es un factor de discontinuidad; torna posible la transición hacia la otredad (modernidad), bajo el pretexto de la identidad (tradición); crea el sentimiento de identidad con la sociedad de origen, en tanto su significado se inscribe dentro de la dinámica de las relaciones con la sociedad receptora. [...] es el vehículo de pasaje a la modernidad dentro de una promiscuidad que borra las distinciones tradicionales; el vehículo de acceso a la esfera pública que estaba prohibido a las mujeres tradicio-

> nales, como espacio de acción y constitución de la autonomía individual (1995: 44-45).

La complejidad de las negociaciones culturales y sociales ocultas tras el simple acto de colocarse el velo provocó una decisión igualmente compleja y ambigua por parte del *Conseil d'État* francés. El 4 de noviembre de 1989, el ministro de Educación francés, Lionel Jospin, llevó el caso ante el *Conseil d'État* (la Corte Suprema francesa). La Corte dictó una sentencia notoriamente ambigua. El ministro hizo tres preguntas, dos de las cuales se relacionaban con el manejo administrativo de la respuesta, que resultaría de una respuesta a la primera pregunta: "Si, en virtud de los principios de la Constitución y las leyes de la República y con respecto a la totalidad de las reglamentaciones que hacen a la organización y el funcionamiento de la escuela pública, el uso de símbolos que pertenecen a una comunidad religiosa es compatible o no con el principio del laicismo" (citado en Brun-Rovet, 2000: 28). La Corte respondió citando la adhesión de Francia a textos legislativos y constitucionales y a acuerdos internacionales, e invocó desde el comienzo la necesidad de basarse en dos principios: que se mantuviera el laicismo y la neutralidad del Estado en la provisión de servicios públicos, y que se respetara la libertad de conciencia de los y las estudiantes. Toda discriminación basada en convicciones o creencias religiosas sería inadmisible. Luego, la Corte concluía:

> El hecho de que los y las estudiantes usen en las escuelas símbolos por los cuales creen estar manifestando su adhesión a una religión no es en sí mismo incompatible con el principio del laicismo, ya que constituye el ejercicio de la libertad de expresión y manifestación de sus creencias reli-

> giosas; pero esta libertad no les da permiso de ostentar [*d'arborer*] símbolos de pertenencia religiosa que, por su naturaleza, por las condiciones en las que son utilizados individual o colectivamente, o por su carácter ostentoso o rei - vindicativo, constituirían un acto de presión, provocación, proselitismo o propaganda que atente contra la dignidad o la libertad de el (la) estudiante en sí, o la de otros miembros de la comunidad educativa, comprometiendo su salud o su seguridad, perturbando la continuidad de las actividades educativas, o el papel educativo de sus docentes. En suma, [que] perturbaran el orden del establecimiento o el funcionamiento normal del servicio público.[8]

Esta sentencia salomónica intentó llegar a un equilibrio entre los principios del laicismo y de la libertad de culto y de conciencia. Sin embargo, en lugar de articular normas claras, la Corte dejó la correcta interpretación del sentido de estos símbolos al arbitrio de las autoridades escolares. Los factores decisivos para restringir la libertad de culto de las estudiantes no fueron sus creencias individuales sobre lo que significaba para ellas un pañuelo islámico (o, para el caso, *yarmulke*), sino cómo las autoridades escolares interpretaron el sentido del pañuelo y si podía considerarse un medio de provocación, enfrentamiento o protesta, o no. No es difícil ver por qué esta sentencia alentó a ambas partes del conflicto a llevar más allá sus objetivos y derivó en más represión mediante la promulgación, el 10 de septiembre de 1994, de las Normas Bayrou, emitidas por el

8 La decisión original está sacada de *Avis du Conseil d'État du 27 Novembre 1989*. Fragmentos de esta decisión pueden encontrarse en *http://www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/Annexes.pdf*. Puede encontrarse más información sobre el caso del pañuelo islámico en <*http://www.conseil-etat-fr/cedata/juris/jurisprudence/92/ensei92.htm*>.

ministro de Educación, François Bayrou. Lamentando las ambigüedades de la sentencia de la Corte por transmitir una impresión de "debilidad" frente a los movimientos islámicos, el ministro declaró que las estudiantes tenían derecho a usar símbolos religiosos discretos, pero que el velo no estaba entre ellos (*Le Monde*, 12 de septiembre de 1994: 10).

La declaración de Bayrou endureció aun más los frentes de diversos actores políticos: intelectuales, sindicatos docentes, diversas organizaciones islámicas, grupos antiinmigración, y otros similares. La población francesa ya estaba altamente polarizada sobre la temática del Islam, la inmigración y la seguridad nacional. En el verano de 1994, explotó una bomba colocada en el metro de París por grupos fundamentalistas musulmanes. Así, parecía que Francia, a pesar de sí misma, se veía atrapada en el espiral de violencia proveniente de los grupos fundamentalistas islámicos y que sus tradiciones de tolerancia y pluralismo habían sido mal utilizadas por estos grupos para propugnar sus propios objetivos políticos y sectarios.

La evolución de las actitudes de *SOS-Racisme* en vista de estos acontecimientos es muy significativa. Durante el episodio Creil en 1989, *SOS-Racisme* –uno de los grupos antirracistas más militantes cuyos miembros son en su mayoría jóvenes– llevó a amplios sectores de la izquierda francesa a defender el laicismo y protestar contra la exclusión de las niñas musulmanas. Pero para 1994, el nuevo presidente de la asociación hizo un llamamiento a la prohibición de todos los símbolos religiosos; para ese entonces, muchos habían llegado a la conclusión de que la recurrencia en el uso de los pañuelos islámicos no constituían incidentes aislados, sino que eran una provocación por parte del Islam organizado que había que enfrentar con acciones claras e inequívocas (Brun-Rovet, 2000). Finalmente, el caso del pañuelo islámico pasó a representar todos

los dilemas de la identidad nacional francesa en la era de la globalización y el multiculturalismo, es decir, cómo mantener las tradiciones francesas de laicismo, igualdad republicana y ciudadanía democrática en vista de la integración de Francia en la Unión Europea, por un lado (véase capítulo 5), y las presiones del multiculturalismo generadas por la presencia de inmigrantes de países musulmanes de segunda y tercera generación en suelo francés, por el otro. ¿Serían lo suficientemente flexibles y generosas las prácticas e instituciones de la ciudadanía francesa como para incluir las diferencias multiculturales dentro de un ideal de igualdad republicana? Es obvio que este caso aún no ha concluido. A medida que continúan la integración europea y las presiones multiculturalistas, Francia, al igual que la India y los Estados Unidos, deberá descubrir nuevos modelos de instituciones culturales, sociales, pedagógicas y legales para lidiar con los imperativos duales de las democracias liberales: preservar tanto la libertad de culto como los principios del secularismo.[9]

9 El caso del pañuelo islámico en Francia es seguido con mucha atención en Turquía, una democracia multipartidaria secular, donde la mayoría de la población es musulmana. Durante la década de 1980, Turquía se enfrentó a su propia versión del caso del pañuelo islámico. A medida que crecía el poder de los partidos islámicos en el Parlamento y en la sociedad en general, en particular del Partido de Bienestar, un número sin precedentes de mujeres turcas islamistas comenzaron a cursar estudios superiores e insistieron en usar el pañuelo para cubrir sus cabezas. Su argumento era que la ley islámica les prohibía mostrar su cabello descubierto en público y a los hombres que no fueran parientes. El pañuelo islámico era un símbolo de modestia y pureza femenina. Sin embargo, para las autoridades del Estado turco, el pañuelo era considerado como un desafío a los principios seculares y "laicos" que había adoptado Mustafa Kemal Ataturk, el fundador de la moderna República de Turquía en 1923, siguiendo los principios republicanos franceses. El uso del pañuelo islámico por parte de un vasto grupo de mujeres jóvenes era visto como una amenaza directa a la separación entre Estado y religión, y a la dirección estatal de la religión musulmana,

¿EL MULTICULTURALISMO ES MALO PARA LAS MUJERES?

Estos tres casos sugieren que las disposiciones institucionales multiculturales y los acuerdos legales con frecuencia funcionan en detrimento de las mujeres. O las encierran en arreglos arcanos que las hacen depender de sus esposos y familiares varones (como en el caso de Shah Bano); o las hacen vulnerables a la opresión al negarles la protección legal a la que tendrían derecho de no ser consideradas miembros de minorías culturales (como en los casos de defensa cultural en los tribunales de los Estados Unidos); o convierten a mujeres, niños y niñas en

---

practicada con suma atención por instituciones como la Dirección General de Asuntos Religiosos.

Según Yesim Arat, "en 1981, el Consejo de Ministros aprobó un estatuto que requería que las empleadas en las instituciones públicas y las estudiantes en las escuelas dependientes del Ministerio de Educación Nacional se vistieran sin el pañuelo islámico. De acuerdo con esta decisión, en 1982 el Consejo de Educación Superior prohibió el uso del pañuelo en las universidades. Grupos islamistas y mujeres con la cabeza cubierta protestaron contra esta medida. Luego de la presión creciente de los islamistas, en 1984 el Consejo de Educación Superior les permitió a las mujeres cubrir su cabellos con un turbante, un pañuelo atado atrás y que cubría sólo el cabello" (2002, en prensa: 8). Luego de una serie de intervenciones, incluida la del presidente de la República que prohibió el turbante en 1987, el Tribunal Constitucional de Turquía dictaminó en 1989 que el uso del turbante en las universidades era inconstitucional y lo prohibió. Al igual que en el caso francés, las estudiantes y las organizaciones islámicas que las representaban apelaron la decisión. El artículo 24 de la Constitución turca de 1982 garantiza la libertad de culto y el artículo 10 prohíbe la discriminación por creencias religiosas y diferencias de idioma, etnia y género. Tanto el Consejo de Estado como el Tribunal Constitucional afirmaron que "antes que una costumbre inocente, [el pañuelo islámico] se ha convertido en el símbolo de una cosmovisión opuesta a los principios fundamentales de la República" (citado en Arat, 2002: 11; basado en una circular distribuida dentro de las universidades en 1998 denominada "Estatutos y sentencias legales referidas a los códigos indumentarios en las instituciones de educación superior").

objeto de normativización y castigo por parte del Estado para darle una lección a la nación (como en el caso del pañuelo islámico en Francia). Por lo tanto, no es de sorprender que Susan Okin haya enarbolado el grito de batalla de que "la mayoría de las culturas son patriarcales, y muchas (aunque no todas) de las minorías culturales que reivindican derechos como grupo son más patriarcales que las culturas en las que están inmersas" (1999: 17). Cuando estos grupos exigen derechos especiales, es de esperar que éstos funcionen en detrimento de las mujeres y las encierren en estructuras de género opresivas y no igualitarias. De hecho, Okin estaba en lo correcto al plantear estas cuestiones, aunque el tenor de su crítica a las culturas por ser todas más o menos patriarcales y, sobre todo, su combativa insensibilidad en la forma de describir gran parte de las prácticas religiosas de los grupos judíos y musulmanes ortodoxos haya irritado a muchos.

En respuesta a la salva que lanzó Okin en este debate, Azizah Y. Al-Hibri acuñó la frase "feminismo patriarcal occidental". Al-Hibri sostenía que aunque los planteos de Okin eran importantes, su discurso reflejaba "la perspectiva del 'yo' cultural dominante, un punto de vista occidental cargado con los problemas derivados de la inmigración y de los conflictos por los derechos humanos que éstos generan" (1999: 41).

En efecto, el discurso feminista contemporáneo con respecto a estas cuestiones está fuertemente polarizado: teóricas como Okin y Martha Nussbaum, que plantean la preocupación liberal sobre la igualdad y los derechos de las mujeres en contextos multiculturales, son acusadas de eurocentrismo, imperialismo, feminismo patriarcal, o simplemente de arrogancia, ignorancia e insensibilidad frente a otras culturas (véase Okin, 1999). A su vez, los teóricos multiculturales de ambos géneros son acusados de relativismo cultural, insensibi-

lidad moral, defensa del patriarcado, y de poner en peligro los derechos de las mujeres para preservar la pluralidad de tradiciones (Wolfe, 2001). Las reivindicaciones de autonomía política y moral contradicen la preservación pluralista de las tradiciones multiculturales que parecen no dar cabida a dicha autonomía. Tal como lo sugiere mi discusión respecto de Taylor y Kymlicka en el capítulo anterior, la autonomía y el pluralismo cultural parecen irreconciliables. ¿Pero debe ser así realmente? Casi no hay duda de que los intereses de las mujeres y el estatus de la esfera privada desenmascaran la vulnerabilidad de los arreglos multiculturales y dejan al descubierto los acuerdos políticos y morales logrados a expensas de mujeres, niños y niñas, sobre quienes usualmente se basan. ¿Pero qué sucedería si ambas posiciones se basaran en presupuestos epistemológicos errados con respecto a las culturas, que he criticado en este libro? Si adoptáramos la perspectiva del diálogo multicultural complejo que propugno, ¿podríamos ser justos tanto con las aspiraciones de libertad e igualdad de las mujeres, como con la legítima pluralidad de las culturas humanas?

Sobre la base del modelo epistemológico de cultura desarrollado en los capítulos anteriores, defenderé la creación y la expansión de espacios multiculturales discursivo-deliberativos en las democracias liberales. Compararé este enfoque con un liberalismo defensivo que desea sostener la distinción entre público y privado, colocando las cuestiones multiculturales del lado de lo privado en esta división. También tendré en cuenta las propuestas de pluralismo legal o "jerarquías jurisdiccionales entrelazadas", elaboradas para debilitar el impacto de permitir que sean únicamente los grupos culturales los que definan el derecho familiar y privado (Shachar, 2000: 387-426). Sostengo que un modelo pluralista legal –compatible con los

siguientes principios, mencionados en la introducción, de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de salida y asociación– puede ser un buen complemento al multiculturalismo democrático discursivo-deliberativo.

PRÁCTICAS DEMOCRÁTICAS Y ESPACIOS MULTICULTURALES

He sostenido que el desacuerdo narrativo y la narratividad se originan en la estructura de las acciones humanas, que están conformadas de hechos y palabras. Los seres humanos identifican lo que hacen al contar una historia, al hacer un relato de *lo que* hacen; más aun, todas las culturas le atribuyen un valor al mundo que nos rodea por medio de una serie de contrastes, como bueno y malo, justo e injusto, sagrado y profano. No es sólo que las acciones se constituyen narrativamente, sino que también tenemos relatos de segundo orden que nos llevan a calificar y clasificar lo que hacemos a la luz de estas valoraciones culturales.

La visión de las culturas como totalidades sin sutura, armoniosas y unificadas, que se expresan con una única voz narradora, es –como ya se dijo– una visión de las culturas desde el afuera. Con la locución "el afuera" no me refiero al punto de vista del extraño y del no-miembro. Quien está afuera es el observador, diferenciado del actor. Quien está afuera y es considerado un "extraño" a los ojos del grupo también puede ser muy bien alguien de adentro, por el hecho de comprender cabalmente las complejidades y las perplejidades de la cultura a la que se le niega acceso. El observador es el que busca comprender y controlar, clasificar y representar la cultura ante el

(los) otro(s). Sugiero que es el interés epistémico en el poder lo que lleva al silenciamiento de opiniones disidentes y perspectivas contradictorias, y resulta en metarrelatos hegemónicos de lo que la tradición cultural es, de quién está adentro y quién está afuera. Este interés epistémico en el poder puede ser ejercido por el jefe de la tribu, así como por el general enemigo, el antropólogo en busca de la verdad y el trabajador para el desarrollo que apunta al control social.

Tanto para los participantes como para los actores, su cultura se presenta a sí misma como un conjunto de relatos antagónicos y a la vez congruentes. De hecho, cuando los relatos de las tradiciones no están en controversia es porque están anquilosados y ya perdieron sentido, incluso si aún se cree en ellos. Las valoraciones culturales pueden transmitirse de generación en generación sólo por medio de la resignificación y el compromiso activo y creativo. Una historia que no está bien contada no será recordada.

Los debates en torno del feminismo y el multiculturalismo se polarizan rápidamente porque se le presta poca atención a este aspecto de las culturas como divididas por la controversia interna. Aunque Okin reconoce que el género es un clivaje, escribe como si las culturas fuesen estructuras de sentido unificadas en otros aspectos. "Muchas de las culturas y tradiciones del mundo, incluidas las practicadas dentro de los estados-nación antiguamente colonizados o conquistados –que por cierto incluyen a la mayoría de los pueblos de África, Medio Oriente, América Latina y Asia– son definitivamente patriarcales" (2000: 14). Okin traza mapas culturales sobre los estados-nación y los continentes. No diferencia entre tradiciones culturales, pueblos, territorios y estructuras políticas. El absurdo de referirse a una única cultura latinoamericana o del Medio Oriente, excepto como una caricatura o una simplificación, no

figura en su análisis. ¿La cultura de quién? ¿Qué cultura? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Y tal como la practica quién?

No obstante, la visión de la crítica feminista a este respecto no es muy diferente de la del legislador. Los tribunales de los Estados Unidos reinscriben a las mujeres, niños y niñas en sus comunidades de origen, al defender los derechos de los acusados a tener su propia cultura contra los derechos de igual protección ante la ley. Los tribunales indios son obligados a aceptar la división jurisdiccional del trabajo entre un código penal unificado y el derecho familiar y privado para las comunidades hindúes y musulmanas de la India. La Corte Suprema francesa intenta defender los principios del laicismo y de la libertad de culto y de conciencia, pero coloca a las niñas con pañuelo islámico bajo el escrutinio creciente y la autoridad de sus supervisores escolares, desechando la forma en que las propias estudiantes comprenden sus acciones. Estos casos sugieren que al considerar las prácticas de las comunidades culturales minoritarias y los derechos de sus mujeres, niños y niñas, quedamos atrapados entre la Escila de criminalizar y vigilar estas comunidades, y la Caribdis de la tolerancia multiculturalista, lo que con frecuencia culmina con la indiferencia ante sus tribulaciones. A lo largo de este debate, he sugerido que podemos evitar estas alternativas, tanto en la teoría como en la práctica, modificando la forma en que entendemos la cultura: rechazando el holismo cultural y teniendo más fe en la capacidad de los actores políticos comunes para renegociar sus propios relatos de identidad y de diferencia a través de los encuentros multiculturales en la sociedad civil democrática. Los siguientes dos capítulos estarán dedicados a delinear esta visión alternativa.

Los casos analizados en este capítulo ilustran lo que Ayelet Shachar ha denominado "la paradoja de la vulnerabilidad multicultural" (2000: 386). Según Shachar,

> las políticas de convivencia bienintencionadas por parte del Estado, que apuntan a equiparar el terreno entre las comunidades minoritarias y la sociedad en general, pueden sin querer auspiciar el maltrato sistemático de personas pertenecientes a la minoría a la que se intenta dar cabida. En ocasiones, provocan un impacto tan severo que nulifica los derechos de estas personas en tanto ciudadanos y ciudadanas (386).

La tensión, y en muchos casos el dilema moral, entre dar cabida a la diferencia y ser justo con todos los miembros de los grupos minoritarios impulsa el debate actual sobre el multiculturalismo hacia una nueva fase. Una vez que reconocen cómo las demandas por la convivencia multicultural pueden ser inevitablemente conflictivas dentro del Estado democrático liberal, los teóricos multiculturales y democráticos deben entonces abocarse al tema de las *reivindicaciones de ciudadanía diferenciada* en las sociedades democráticas liberales. Quisiera distinguir entre diversos modelos normativos que han lidiado con estas temáticas: consenso liberal superpuesto, igualitarismo liberal, jerarquías de poder pluralistas entrelazadas y el enfoque de la democracia deliberativa. En el siguiente capítulo, delinearé los contrastes entre ellos para resaltar las fortalezas y debilidades de los diversos enfoques sobre los dilemas del multiculturalismo, y para explicar las razones por las que prefiero el modelo de democracia deliberativa por encima de los otros.

5
La democracia deliberativa y los dilemas multiculturales*

Creo que la mejor forma de entender la democracia es como un modelo para organizar el ejercicio público y colectivo del poder en las instituciones más importantes de la sociedad, basándose en el principio de que las decisiones que afectan el bienestar de una colectividad pueden verse como el resultado de un procedimiento de deliberación libre y razonada entre personas consideradas moral y políticamente iguales. Es verdad que cualquier definición de conceptos esencialmente controvertidos, como democracia, libertad y justicia, nunca es una mera definición. Lo mismo sucede con la definición propuesta arriba. Mi propio enfoque de la democracia privilegia un modelo deliberativo por encima de otro tipo de consideraciones normativas. Esto no quiere decir que el bienestar económico, la eficiencia institucional y la estabilidad cultural no sean también relevantes al juzgar la aptitud de una visión normativa de democracia. Las reivindicaciones por el bienestar económico y las necesidades de la identidad colectiva deben estar satisfechas para que las democracias funcionen a lo largo del tiempo. Sin embargo, la base normativa de la democracia

* Partes de este capítulo han aparecido previamente en "The embattled public sphere: Hannah Arendt, Jürgen Habermas, and beyond", *Theoria: South African Journal of Philosophy*, diciembre de 1997.

como una forma de organizar nuestra vida colectiva no es únicamente ni la satisfacción del bienestar económico, ni la realización de un sentido de identidad colectiva. Puesto que así como el logro de ciertos niveles de bienestar económico pueden ser compatibles con un gobierno político autoritario, también los regímenes antidemocráticos pueden tener más éxito que los democráticos en asegurar un sentido de identidad colectiva.

La base de la legitimidad en la democracia debe rastrearse en el presupuesto de que las instituciones que reivindican para sí el poder irrevocable lo hacen porque sus decisiones representan una perspectiva igualitaria en interés del conjunto. Este presupuesto sólo puede cumplirse si dichas decisiones están abiertas, en principio, a procesos adecuados de deliberación pública por parte de ciudadanos y ciudadanas iguales y libres.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y ÉTICA DEL DISCURSO

En este capítulo analizo si un modelo deliberativo de democracia, basado en la ética del discurso, puede ofrecer respuestas convincentes a los desafíos planteados por las reivindicaciones multiculturalistas. Al compararlo con otras posturas actuales, como la de John Rawls y Brian Barry, la fuerza del modelo deliberativo consiste en su enfoque de doble vía de la política. Este tipo de enfoque se centra, por un lado, en las instituciones establecidas, como la legislatura y el poder judicial en las sociedades democráticas liberales. Por otro lado, las actividades y las luchas políticas de los movimientos sociales, las asociaciones y los grupos de la sociedad civil se analizan en el contexto de la teoría de la esfera pública democrática. Es en la esfera pública, situada dentro de la sociedad civil, donde se producen las

luchas multiculturales, y es allí donde tiene lugar el aprendizaje moral y político y los cambios en la valoración. Sostengo que este énfasis en la resolución de los dilemas multiculturales, a través de procesos de formación de la opinión y la voluntad en la sociedad civil, es perfectamente compatible con tres condiciones normativas: *reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria* y *libertad de salida y asociación*. Creo que estas normas amplían los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria, fundamentales para la ética del discurso.

El modelo discursivo de la ética postula los *principios* más *generales* y las *intuiciones morales* que subyacen a las reivindicaciones de validez de un modelo deliberativo de democracia.[1] Los detalles procedimentales de situaciones de argumentación específicas denominadas *discursos prácticos* –igual oportunidad para los participantes de introducir cualquier tema considerado relevante respecto de la norma problemática que se discute; cuestionamiento reflexivo de las reglas para establecer la agenda a discutir– no son automáticamente transferibles al nivel macroinstitucional, y tampoco es necesario que lo sean. Las restricciones procedimentales del modelo discursivo pueden actuar como verificadores para evaluar críticamente los criterios de pertenencia, las reglas para establecer la agenda y la estructuración del debate público dentro de las instituciones y entre ellas. Los discursos prácticos no son programas de acción para las instituciones, pero pueden ayudar a evaluar los arreglos institucionales existentes.

1 En años recientes, ha habido un debate generalizado sobre distintos modelos de democracia deliberativa y existen una serie de modelos relacionados, aunque sutilmente antagónicos, que circulan en la literatura sobre el tema. Los más importantes son: Cohen (1989); Dryzek (1990); Fishkin (1991); Gutmann y Thompson (1996); Habermas (1996a). En Benhabib (1996a), analizo las diferencias tanto conceptuales como sociológicas entre algunos de estos modelos.

La premisa básica de la ética del discurso afirma que "sólo son válidas las normas y los arreglos institucionales normativos que pueden acordarse entre todos los interesados, de acuerdo con situaciones de argumentación específicas llamadas discursos" (véase Habermas [1983], 1990; Benhabib, 1992: 29 y ss.). A este principio lo denomino metanorma, ya que podrán probarse o establecerse normas más específicas que se consideren válidas mediante procedimientos que satisfagan este criterio. A su vez, esta metanorma presupone los principios de *respeto moral universal* y de *reciprocidad igualitaria*. Quisiera aclarar que una *norma* es una regla para la acción, interacción u organización, en tanto que un *principio* es una proposición política y moral general, como por ejemplo "no infligir un sufrimiento innecesario" o "los ciudadanos deben ser tratados de forma igualitaria". Los principios permiten una variedad de concretizaciones normativas; los mismos principios pueden ser representados en instancias concretas a través de distintas normas e instituciones. Defino los principios de *respeto universal* y *reciprocidad igualitaria* de la siguiente manera: el respeto universal requiere que reconozcamos el derecho de todos los seres capaces de habla y acción a ser participantes en la conversación moral;[2] el principio de reciprocidad igualitaria, interpretado dentro de los confines de la ética del discurso, estipula que dentro de los discursos cada uno debería tener el mismo derecho a diversos actos de habla, a iniciar nuevos temas de conversa-

2 He explicado antes que tenemos obligaciones morales hacia los seres que no son capaces de habla y de acción, o que lo son sólo en un sentido limitado (véase el capítulo 1). Las obligaciones morales hacia los demás no pueden medirse por la capacidad de los otros de convertirse en miembros en comunidades del discurso. Tenemos obligaciones con todos los seres, incluso los no humanos, cuyo bienestar puede verse afectado por nuestras acciones. Tanto el alcance como el contenido de estas obligaciones requieren de una especificación discursiva.

ción, y a pedir justificación de los presupuestos de la conversación y afines.[3] En el marco de la teoría de la democracia deliberativa, estos principios pueden cumplirse por medio de una serie de arreglos políticos y legales, así como de asociaciones y prácticas no institucionalizadas en la sociedad civil.

La relación entre la metanorma de la ética del discurso, los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria y las bases constitucionales de las democracias liberales no es de inferencia o deducción. Las premisas más generales en las que se originan dichas constituciones –a saber, la garantía de derechos políticos, civiles y humanos básicos– pueden entenderse como la encarnación y contextualización de dichas normas y principios en contextos jurídicos, cultural y sociológicamente distintos, así como históricamente variables. Las filosofías morales generales que subyacen a las garantías constitucionales de los derechos políticos, civiles y humanos básicos admiten diversas reconstrucciones normativas: la teoría rawlsiana del liberalismo político, basada en una concepción kantiana reformulada de la persona, y el modelo habermasiano de democracia deliberativa son sólo dos ejemplos de estas teorías morales

3 En *Situating the self: gender, community, and postmodernism in contemporary ethics* (1992), diferencié entre las normas de reciprocidad "formales" y "complementarias". Defino la *reciprocidad formal* como la que se logra principalmente a través de normas institucionales y públicas, que por lo general se formulan de la siguiente manera: "Si yo tengo derecho a X, entonces tú tienes la obligación de no impedirme disfrutar de X, y viceversa" (159). Defino la *reciprocidad complementaria* de la siguiente manera: "cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con sus necesidades, talentos y capacidades específicas" (159). Por lo general, dichas normas son privadas, aunque no en todos los casos, y pertenecen al ámbito de la amistad, el amor y el cuidado, así como a otras asociaciones cívicas como las profesionales y religiosas, las comunales y vecinales, y otras similares.

reconstructivas generales. Antes de explicar las consecuencias de estos modelos normativos para los conflictos y las convivencias multiculturales, profundizaré en el contraste entre "el modelo del consenso liberal superpuesto", según el trabajo de Rawls, y el enfoque de la democracia deliberativa.

LA RAZÓN PÚBLICA Y EL CONSENSO LIBERAL SUPERPUESTO

El modelo rawlsiano de *razón pública* y el modelo deliberativo de democracia comparten ciertas premisas fundamentales. Ambas teorías consideran la legitimación del poder político y el análisis de la justicia de las instituciones como un proceso público, abierto a todos los ciudadanos y ciudadanas. La idea de que la justicia de las instituciones esté, por así decirlo, "a la vista del público"–abierta al escrutinio, el análisis y la reflexión– es fundamental. Existen tres formas fundamentales en las que la idea rawlsiana de razón pública difiere del modelo de deliberación pública sugerido más arriba.

Primero, al contrario que el modelo deliberativo, que insiste en la apertura de la agenda del debate público, el modelo de Rawls restringe el ejercicio de la razón pública a la deliberación sobre una cuestión específica. Son temas que involucran "imperativos constitucionales" y cuestiones de justicia básicas. El modelo de Rawls de razón pública se origina en una *agenda restringida*.[4]

4 En una versión preliminar de este capítulo, "Toward a deliberative model of democratic legitimacy" (en Benhabib, 1996a: 74 y ss., 91, nota 25), expliqué por qué no debe entenderse que esta crítica a Rawls significa que haya

Segundo, en la teoría de Rawls la razón pública se considera menos como un *proceso de razonamiento* entre los ciudadanos que como un principio regulador, que impone determinados estándares sobre la forma en que las personas, las instituciones y las agencias *deberían razonar sobre las cuestiones públicas*. Los estándares para la razón pública se establecen por medio de una *concepción política del liberalismo*.

Tercero, para Rawls los espacios sociales dentro de los que se ejerce la razón pública también están restringidos. Los estándares de la razón pública no se aplican a las deliberaciones personales ni "al razonamiento sobre ellas por parte de miembros de asociaciones como iglesias y universidades, todas las cuales [son] una parte vital de la cultura del entorno" (1993: 215). El razonamiento de los organismos y las asociaciones corporativas es "público" con respecto a sus miembros, "pero no lo es con respecto a la sociedad política y a los ciudadanos y ciudadanas en general. Las razones no públicas incluyen las múltiples razones de la sociedad civil y pertenecen a lo que yo denomino 'la cultura del entorno', en contraposición a la cultura política pública" (220). Así, para Rawls, la esfera pública no está situada en la *sociedad civil* sino en el *Estado* y en sus *organizaciones*, incluidas, primero y principal, *la esfera legal* y *sus instituciones.*

El modelo rawlsiano y el deliberativo divergen en tres aspectos cruciales: el modelo deliberativo no restringe la agenda de la conversación pública; de hecho, alienta el discurso sobre las líneas que separan lo público de lo privado. Segundo, el

---

ninguna restricción en su teoría sobre la libertad de expresión y asociación de la Primera Enmienda constitucional (de los Estados Unidos). Lo que critico es el modelo normativo de lo que se considera como razón pública; no estoy sugiriendo que Rawls restringe nuestra libertad de expresión.

modelo deliberativo sitúa la esfera pública en la sociedad civil y está mucho más orientado a las formas en las que interactúan los procesos políticos y la "cultura del entorno". Por último, en tanto el modelo de Rawls se centra en "el poder político determinante y coercitivo", el modelo deliberativo se centra en los procesos no determinantes y no coercitivos de formación de opinión en una esfera pública no restringida.

Para evaluar todas las implicaciones del modelo rawlsiano para los conflictos multiculturales, debería tenerse en cuenta que el liberalismo político parte de una concepción "política" de la persona. En esta teoría, se considera que las personas son criaturas autónomas en el sentido de que en el nivel público –es decir, desde la perspectiva de las instituciones más representativas de la sociedad liberal– deben ser tratadas como capaces de: (1) elaborar y buscar un sentido del bien; y (2) consagrarse a una cooperación razonable en torno de principios de justicia. Como es bien sabido, Rawls pasó de una concepción *moral* de la persona hacia una concepción *política* en *Liberalismo político* (1993) porque consideraba que el tipo de autonomía moral que había propugnado en *Teoría de la justicia* (1971) era una premisa demasiado controvertida como para servir de base al "consenso superpuesto" en una sociedad liberal. En ésta, los distintos grupos, asociaciones y organizaciones buscarían diferentes concepciones del bien, algunas de las cuales serían claramente contradictorias con la norma de autonomía en sus prácticas y organización. No sólo los grupos judíos ortodoxos y musulmanes dentro de una sociedad liberal no podrían pasar la prueba de un criterio sólido de autonomía moral, lo mismo sucedería con la iglesia católica y los amish, ya que la autonomía significa que las personas se comprenden a sí mismas en sus capacidades racionales como la fuente de reivindicaciones morales válidas, y esto contradice obviamente el pro-

pio fundamento de muchas de estas asociaciones. Las relaciones jerárquicas de subordinación, así como las formas de discriminación de género y trato diferencial entre las personas basadas en la religión, no podían pasar la prueba de Rawls. Por lo tanto, una forma de comprender el *consenso superpuesto* en una sociedad multiétnica, multicultural y multiconfesional es la insistencia en que, en tanto los diferentes grupos preserven la autonomía de las personas en público –digamos, por ejemplo, que no impidan votar a sus esposas o que no las fuercen a votar sólo de determinada forma–, el hecho de que en sus prácticas privadas estos mismos grupos opriman tal vez a sus mujeres impidiendo que sus hijas mayores vayan a la escuela, escojan libremente un compañero, o incluso una carrera, no sería considerado como contradictorio con el liberalismo político.

En esta versión minimalista del liberalismo político, habría una separación tajante entre el ámbito público de acuerdos y consensos superpuestos, y el ámbito privado, y ante todo doméstico, de las diferencias culturales y religiosas. Dado que Rawls distingue en forma tajante entre la "cultura del entorno" y la "cultura política pública" de una sociedad, toda una serie de cuestiones que hacen a la vida cultural de los grupos pasarían forzosamente a la esfera de lo privado y se verían excluidas de la reflexión pública. Podría decirse que cierto modelo de consenso superpuesto subyace a la división jurisdiccional del trabajo entre el código penal *común* y el derecho privado cultural y religiosamente *específico*, previsto, por ejemplo, en la constitución federal india.

Este modelo minimalista de liberalismo político, basado en un consenso superpuesto, tiene a primera vista mucho de recomendable. De hecho, la distinción entre lo que es de interés público para todos –y que por lo tanto debe regularse por el bien común mediante un consenso entrecruzado– y lo que es

de interés particular sólo para los miembros de aquellos grupos, cuyas identidades están conformadas por la vida del grupo en su especificidad, es crucial para asegurar la vitalidad de las tradiciones pluralistas en el Estado democrático liberal. Como afirma Rawls,

> la cultura política de un sociedad democrática siempre está marcada por una diversidad de doctrinas morales, filosóficas y religiosas irreconciliables y contradictorias. Algunas de ellas son perfectamente razonables. [...] ¿Cómo es posible que exista a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos y ciudadanas iguales y libres, que permanezcan profundamente divididos por doctrinas morales, filosóficas y religiosas razonables? (1993: 4).

Sin embargo, tal como lo sugieren muchos de los ejemplos considerados en este libro, esta separación entre la cultura del entorno y la cultura política pública, a pesar de su atractivo, es institucionalmente inestable y analíticamente insostenible. Existen varias razones para ello. Primero, hay de hecho demasiados choques y conflictos entre algunos de los imperativos constitucionales a los que suscriben las democracias liberales –como igualdad de género, integridad física, libertad de la persona, educación de los niños y niñas– y las prácticas de ciertas subculturas y grupos minoritarios. Por ejemplo, el liberalismo político no podría permitir el matrimonio entre menores que no den su consentimiento, tampoco podría aprobar la venta de mujeres jóvenes para la prostitución por parte de su familia ni aceptar que se inflijan heridas corporales irreversibles, como es el caso de la mutilación genital femenina. Dado que los imperativos constitucionales del Estado democrático liberal, encarnados en la articulación de derechos políticos, civiles y huma-

nos básicos, contradicen en muchos casos las prácticas de minorías étnicas y religiosas, resultan inevitables los choques en torno de la interpretación y aplicación de estos principios en vista de estas prácticas.

Segundo, distintos grupos y subculturas esgrimirán reivindicaciones contradictorias por el derecho a un trato igualitario o diferencial, y éstas deberán ser arbitradas en forma justa e imparcial. Por ejemplo, las niñas musulmanas en el distrito escolar de Creil fueron alentadas en sus acciones por el hecho de que las estudiantes judías del mismo distrito podían usar sus *yarmulkes* en la clase y, en algunos casos, habían pedido estar exentas de exámenes en el Sabat. ¿Qué justificación hay en el Estado liberal para tratar a los miembros de un grupo religioso en forma diferente a otros grupos? En este caso, el principio de trato justo e imparcial requiere un trato igualitario para todos. En otros casos, la imparcialidad puede requerir un trato diferencial: la sensibilidad hacia las necesidades de los discapacitados significa, por ejemplo, que equipemos los edificios públicos, como escuelas, hospitales y bibliotecas, con rampas de acceso y sanitarios especiales. En algunos distritos escolares pobres, estas renovaciones costosas pueden implicar redireccionar los fondos para las clases de música a estudiantes talentosos. Sin embargo, la justicia pide que aquellos que, sin culpa de su parte, son discapacitados sean tratados en forma diferente a aquellos cuya suerte los privilegia con cuerpos plenamente capacitados. Un liberalismo mínimo de consenso superpuesto no brinda directivas acerca de cómo restablecer el consenso en el caso de que se produzca este choque entre imperativos constitucionales, por un lado, y las prácticas de ciertos grupos culturales, por el otro. Reconociendo estos y otros dilemas, Brian Barry ha desarrollado una respuesta más abarcadora a las cuestiones multiculturales, basada en la pre-

misa del *liberalismo como imparcialidad*. El trabajo de Barry comparte gran parte de las premisas con Rawls, pero también se diferencia del liberalismo político al enfrentar mucho más directamente los desafíos que presentan las disputas multiculturales a los principios políticos liberales.

IGUALITARISMO LIBERAL Y JUSTICIA MULTICULTURAL

Barry comienza su análisis con la siguiente observación:

> Hegel dijo que el búho de Minerva emprende su vuelo al amanecer y la teoría de la justicia de Rawls brinda un ejemplo perfecto. Incluso en 1971, cuando se publicó *Teoría de la justicia*, la naturaleza individualista de la ciudadanía liberal estaba siendo atacada (en especial en los círculos feministas y de la "nueva izquierda"). [...] Desde entonces, las críticas al paradigma liberal han crecido en volumen y vehemencia: amplios sectores creen que está profundamente viciado en sus principios (2001: 8).

La obra de Barry intenta vindicar la concepción igualitaria-liberal de justicia con vistas al multiculturalismo. En ese camino, se hacen muchos floreos retóricos matando a una serie de enemigos ideológicos.[5] El enfoque de Barry es importante

5 A lo largo de *Culture and equality* (2001), Barry ataca las posiciones de la "nueva izquierda", afirmando que los defensores de las identidades grupales son "antiuniversalistas en su ofensiva" (5); que sus teorías "encajan muy bien con el esencialismo de la Contra Ilustración" (11), que la política multicultural produce "Comisarios de Corrección Política" (328), etc. Sin embargo, la amplia gama de autores que analiza –algunos de los cuales, como

para el proyecto de democracia deliberativa que defiendo en este libro. Primero, como él, rechazo "la tendencia a presuponer que los atributos culturales distintivos son la característica que define a todos los grupos" (305). Las identidades grupales no deben ser culturizadas. Segundo, coincido con Barry en que *a veces* "las políticas multiculturalistas no están en general bien diseñadas para promover los valores de libertad e igualdad" (12). Tercero, para Barry la razón más convincente para introducir los derechos grupales es que "un sistema de derechos grupales para aquellas personas que sufren una desventaja sistemática sea una forma de cumplir con la exigencia liberal igualitaria de que la gente no debe tener menos recursos y oportunidades que los demás, toda vez que estas inequidades hayan surgido de circunstancias por las que no son responsables de manera alguna" (13). Barry apoya ciertos tipos de políticas de acción afirmativa y acepta que, para asegurar la igualdad de oportunidades, se debe apuntar a ciertos grupos como receptores de medidas redistributivas especiales. Además de las "minorías racializadas", los niños y niñas de la clase trabajadora y los discapacitados cuentan con su beneplácito. En general, Barry defiende la redistribución por sobre el reconocimiento, y parece pensar que el multiculturalismo se basa ya sea en un error o en mala voluntad, o en ambos. Y es en este punto que disiento con él.

Iris Young, son receptivos al multiculturalismo y se posicionan en la izquierda, y otros, como Todd Gitlin, no comparten esas simpatías pero también se considerarían de izquierda– sugiere que hay tan poco consenso sobre estas cuestiones en la izquierda como entre autores como Will Kymlicka, Joseph Carens y Melissa Williams, que se describen como "liberales" y "demócratas deliberativos". La polarización innecesaria creada por los floreos retóricos de Barry les resta méritos a sus argumentos.

> Si no es la cultura, ¿cuál es el problema y cuál es la solución? En muchos casos, no existe un problema para empezar, por lo que no se precisa ninguna solución. [...] Los multiculturalistas inventan el problema de la nada, pues suponen que el trato igualitario para las minorías es sólo un punto arbitrario dentro de una secuencia continua entre un trato particularmente adverso y uno particularmente favorable, sin encontrar ningún mérito en la neutralidad (317).

Esta desestimación tan generalizada de consideraciones multiculturales es mala sociología. No es posible descartar el surgimiento global de la política de la identidad y la política de la diferencia –de las que el multiculturalismo es sólo un derivado– como si sólo reflejara las maquinaciones y el razonamiento errado de las elites. Incluso si las elites fuesen buenas para inventar teorías multiculturales falsas para justificar su apropiación del poder, aún deberíamos explicar por qué sus ideas encuentran una audiencia propicia entre amplias masas de la población. Como no adhiero a las teorías de la década de 1930 que afirmaban que elites manipuladoras (y usualmente autoritarias) pueden hacer con las masas lo que quieran, volvemos a la pregunta: ¿por qué las reivindicaciones multiculturales tienen tal resonancia particular en esta época?

A lo largo de este libro he sugerido diversas razones: (1) procesos inversos de globalización, a través de los cuales las comunidades inmigrantes del mundo no occidental se establecen en Estados democráticos liberales y se enfrentan a sus reivindicaciones; (2) las configuraciones geopolíticas después del fin del comunismo en 1989 en Europa Central y del Este, y el surgimiento del nacionalismo como una fuerza en los ex países comunistas (véanse Brubaker, 1996, y Benhabib, 1997b); (3) el surgimiento de la Unión Europea y un nuevo régimen de dere-

chos (véase el capítulo 6); (4) las consecuencias imprevistas de las políticas redistributivas en las democracias capitalistas y el auge de las identidades de condición protegida para grupos culturales por medio de dichas políticas (véase el capítulo 3); y por último, (5) los modelos cambiantes de integración sociocultural y capitalista en las democracias liberales occidentales. Aunque concuerdo con muchas de las recomendaciones de Barry para implementar políticas específicas, creo que su desestimación del multiculturalismo demuestra una falta de consideración sociológica ante el tipo de cambios que enfrentan nuestras sociedades. Tanto en la teoría de Barry como en la de Rawls, se nota cierta impaciencia por analizar la relación entre los principios políticos liberales y la cultura del entorno. Esta actitud displicente hacia el trabajo de la cultura en la política y en la sociedad liberales produce una visión atrofiada de la democracia y de la relación entre la acción legislativa y la lucha democrática. Lo que hace única a la teoría de la democracia deliberativa es su visión de la interacción entre los compromisos liberales con los derechos políticos, civiles y humanos básicos, el debido proceso y las luchas políticas democráticas en la sociedad civil. Quisiera desarrollar en profundidad las características distintivas de este modelo.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y LUCHAS MULTICULTURALISTAS

En la ética del discurso, la autonomía es considerada un principio político y moral; esto requiere que diseñemos prácticas, diálogos y espacios públicos en la sociedad civil en torno de cuestiones normativas controvertidas para que todos los afec-

tados puedan participar. Es fundamental para la autonomía que las prácticas colectivas en las que participamos puedan verse como el resultado de nuestros legítimos procesos de deliberación. Al contrario de privilegiar la regulación y la adjudicación legal como en el modelo del liberalismo político, la democracia deliberativa ampliaría el diálogo político y moral a la esfera pública civil. La democracia deliberativa considera que la esfera pública libre de la sociedad civil es el ámbito principal para la articulación, la controversia y la resolución de los discursos normativos.

El modelo democrático deliberativo es un modelo de doble vía: en las disputas multiculturales acepta la regulación y la intervención jurídica con métodos estatales directos e indirectos, y a su vez considera que la controversia y el diálogo normativos en la esfera pública civil son esenciales para un sistema de gobierno democrático multicultural. No presupone que los diálogos políticos y morales resultarán en un consenso normativo, aunque se supone que, incluso cuando éste no se logre y haya que recurrir a la ley para redefinir los límites de la coexistencia, las sociedades en los que dichos diálogos multiculturales tienen lugar en la esfera pública articularán un punto de vista cívico y una perspectiva cívica de "mentalidad ampliada". El proceso de "dar buenas razones en público" no sólo determinará la legitimidad de las normas que habrán de seguirse; también acentuará las virtudes civiles de la ciudadanía democrática al cultivar los hábitos mentales de razonamiento e intercambio públicos.

Daré un ejemplo de cómo puede funcionar este modelo deliberativo en algunos de los casos discutidos más arriba: el de Shah Bano y el del pañuelo islámico. A primera vista, puede parecer que la ética del discurso sería casi irrelevante en el caso Shah Bano, ya que las normas de autonomía moral y los prin-

cipios de respeto universal y reciprocidad igualitaria están en franca contradicción con las prácticas no igualitarias y jerárquicas de muchas de las subcomunidades de la India (hindú, musulmana, budista y otras). Los modelos deliberativos igualitarios, que parecerían requerir la casi total transformación de dichas sociedades, podrían entonces ser justamente acusados de intolerancia. Pero la ética del discurso no se presenta a sí misma como un programa para cambiar prácticas e instituciones; es un modelo idealizado que nos permite medir la justicia y la legitimidad de las prácticas existentes y aspirar a reformarlas *si y cuando* existe la voluntad democrática de los participantes para hacerlo. Debemos recordar que nos embarcamos en prácticas discursivas *cuando* se producen conflictos políticos y morales, y *cuando* las certezas normativas cotidianas pierden su fuerza directriz. En estas circunstancias, nos embarcamos en prácticas discursivas con todos aquellos cuyos intereses podrían verse afectados por la norma en cuestión. En el caso Shah Bano, las normas controvertidas no son el monto de la cuota por alimentos que le fue acordado, sino más bien (1) las prácticas unilaterales de poligamia y divorcio, que privilegian asimétricamente al varón; (2) la expectativa de que una mujer divorciada pase a ser dependiente económicamente de sus familiares varones para su subsistencia; y (3) la convicción de que nada puede hacerse para permitirle lograr su independencia. Deberíamos preguntarnos si se podría seguir defendiendo estas normas en una situación de discurso hipotético, en el que todos aquellos cuyos intereses se ven afectados participen libremente, incluidas, sobre todo, las mujeres de todas las edades a quienes se aplican dichas normas. Tendríamos que preguntar por qué las mujeres se colocarían a sí mismas en estas condiciones de subordinación, vulnerabilidad y peligro. Dejando de lado el miedo al castigo, la coerción, el ostracismo

y otras sanciones punitivas que, presuponemos, no se sostendrían en una situación de discurso, la razón más frecuente que dan como respuesta las propias mujeres es que ésa es su tradición y su forma de vida. Sin embargo, la historia de Shah Bano ejemplifica que la tradición está en transición, y que los mecanismos tradicionales de imparcialidad y apoyo que alguna vez velaron por las mujeres (y los niños y niñas) de la comunidad musulmana ya no funcionan. De hecho, Shah Bano está lo suficientemente enojada con su marido –un abogado que puede manipular las instituciones de los tribunales indios a su favor–, y es lo suficientemente inteligente como para recurrir a un tribunal federal indio a fin de exigir un aumento en su nivel de sustento económico. Sus familiares varones, ya sea porque son demasiado pobres o porque no desean ayudarla, no le impiden recurrir a la justicia. No hay una mística de la tradición en este caso: la pobreza, el poder y el interés propio al desnudo se combinan para producir la humillación de una mujer que intenta luchar por su dignidad.

Como resultado de este caso, la comunidad musulmana creyó necesario reformar la Ley de Matrimonio y Divorcio. Grupos de mujeres, organismos gubernamentales e internacionales de desarrollo participaron de este proceso. Además, a partir de entonces la independencia económica de las mujeres comenzó a ser parte de la agenda en la India actual. ¿Estaba preparada la comunidad musulmana para ser parte del diálogo nacional actual sobre las mujeres, la pobreza rural y las diversas formas de autoayuda que podían ofrecer bancos y empresas, que permitirían romper el ciclo de dependencia en la vida de las mujeres? (véase Nussbaum y Glover, 1995). Si los líderes de la comunidad musulmana se rehúsan a participar de este diálogo nacional, ¿cómo pueden defender públicamente su posición con razones justas? No les servirá hacerse los desen-

tendidos, cuando resulta claro que el tejido tradicional de su comunidad se está descosiendo y que deberán encontrarse nuevas formas más equitativas de volver a coserlo.

Veamos ahora el caso del pañuelo islámico: al parecer nos encontramos frente a una situación paradójica, en la que el Estado francés interviene para dictaminar más autonomía e igualitarismo en la esfera pública que la que parecen desear las propias niñas que usan el pañuelo. ¿Pero cuál es de hecho el sentido de las acciones de las niñas? ¿Es un acto de subversión y observancia religiosa, de desafío cultural, o de adolescentes que fingen para llamar la atención y ser importantes? ¿Las niñas montan esta representación por miedo, por convicción o por narcisismo? No es difícil imaginar que sus acciones pueden incluir todos estos elementos y motivaciones. Las voces de las niñas no se escuchan en este acalorado debate. Aunque sí se produjo un discurso público genuino en la esfera pública francesa y una profunda indagación sobre la temática de la democracia y la diferencia en una sociedad multicultural –tal como lo señalan Gaspard y Khosrokhavar (1995)–, apenas si se escucharon los puntos de vista de las propias niñas hasta que los sociólogos realizaron sus entrevistas. Aunque las niñas en cuestión no eran adultas y, a los ojos de la ley, todavía estaban bajo la tutela de sus familias, es razonable suponer que a los 15 y 16 años podían ser responsables de sí mismas y de sus acciones. De haberlas escuchado, se habría entendido claramente que el significado del pañuelo estaba cambiando, pasando de ser un acto religioso a un acto de desafío cultural y creciente politización. Resulta irónico que fueran las propias normas igualitarias del sistema educativo francés lo que sacó a estas niñas de las estructuras patriarcales de su hogar y las colocó en la esfera pública francesa, dándoles la confianza y la capacidad para *resignificar el uso del pañuelo islámico*. En lugar de penalizar y

criminalizar sus actividades, ¿no hubiese sido más conveniente pedirles a ellas que den cuenta de sus acciones, al menos frente a sus comunidades escolares, y fomentar discursos entre la juventud sobre lo que significa ser ciudadana o ciudadano musulmán en una república francesa laica? Por desgracia, las voces de aquellas cuyos intereses eran los más afectados por estas normas que prohibían usar el pañuelo islámico bajo ciertas condiciones fueron silenciadas.

De ninguna manera estoy sugiriendo que las normas legales deberían originarse en procesos discursivos. La legitimidad de la ley no está en juego en este ejemplo; más bien, lo que está en juego aquí es la legitimidad democrática de una decisión legalmente válida, aunque desde mi punto de vista, imprudente e injusta. Hubiese sido más democrático y más justo que las autoridades de la escuela no les impusieran a las niñas el sentido de sus actos y que ellas hubiesen tenido oportunidad de participar públicamente en la interpretación de sus propias acciones. ¿Habría cambiado esto la decisión del *Conseil d'État*, o debería haberlo cambiado? Tal vez no, pero deberían haber reconsiderado la cláusula que habilitaba la prohibición de exhibir símbolos religiosos en forma "ostentosa" y "exaltada". Existe suficiente evidencia en la literatura sociológica de que en muchas otras partes del mundo las mujeres musulmanas están usando el velo y el *chador* para ocultar las paradojas de su propia emancipación de la tradición (véase Gole, 1996). Suponer que el sentido de sus acciones es meramente un desafío religioso al Estado secular restringe la capacidad de estas mujeres para reinscribir el sentido de sus propias acciones e, irónicamente, las vuelve a encerrar dentro de los muros de sentido de los que tal vez estén intentando escapar.

Asimismo, también debe haber un proceso de aprendizaje por parte de las niñas musulmanas. La sociedad francesa en su

conjunto debe aprender a no estigmatizar y estereotipar como "criaturas oprimidas y retrógradas" a quienes utilizan lo que, a primera vista, pareciera ser una prenda indicada por la religión. Las propias niñas y sus defensores, tanto en la comunidad musulmana como en otros círculos, deben aprender a justificar sus acciones con "razones justas en la esfera pública". Al exigir respeto e igual trato para sus creencias religiosas, deben aclarar cómo piensan tratar las creencias de *otros* con diferente religión, y de hecho, cómo institucionalizarían la separación entre religión y Estado dentro de la tradición islámica. La posición musulmana no deja de tener sus contradicciones. Los grupos fundamentalistas islámicos han utilizado las fisuras de tolerancia en las sociedades democráticas liberales para promover sus propias causas y aumentar la politización de sus seguidores. En Turquía, los partidos religiosos islámicos como el prohibido Partido del Bienestar (*Refah*) y sus subsiguientes reagrupaciones, como el Partido de la Virtud (*Fazilet*), han desafiado la constitución secular del país hasta sus últimos límites, no sólo infiltrando los ministerios de Justicia y del Interior, sino también al sugerir en procesos electorales abiertos que ellos pretenden subvertir la Constitución. No podemos ser ingenuos sobre estas luchas, ni tampoco podemos olvidar que en cierto punto estas cuestiones trascienden el ejercicio individual de la libertad de conciencia y de culto, y se convierten en controversias políticas colectivas acerca de la naturaleza del Estado y la soberanía, como sucede actualmente en Turquía y en Argelia, por ejemplo. Mi apuesta pascaliana frente a estos movimientos es que su integración democrática en la esfera pública, por medio de prácticas electorales y otras prácticas cívicas, los forzará a clarificar qué es lo que en verdad se está jugando en el nivel político con sus acciones, mientras que su marginalización y su opresión sólo crearán mártires peligrosos.

Quisiera recalcar el carácter único del enfoque de doble vía del modelo democrático deliberativo, volviendo sobre el igualitarismo liberal de Brian Barry. En cierto momento, Barry critica el trabajo de Iris Young y Nancy Fraser por propagar mala política y también mala sociología (2001: 276). No me resulta claro qué modelo sociológico alternativo propone Barry para contraponer a la teoría de grupos de Young y al modelo de redistribución y reconocimiento de Fraser. Sea como sea, Barry se resiste demasiado a la interdependencia entre política y cultura. Aquí resulta de particular relevancia la diferencia entre su enfoque y los de Young, Fraser y el mío, que toman en cuenta procesos y movimientos culturales y sociológicos más amplios para evaluar el multiculturalismo. Barry insiste en que "Young y sus aliados no objetan en principio esta politización de la cultura porque, recordemos, 'ninguna práctica o actividad social debería ser excluida como materia inadecuada de discusión o expresión pública o de elección colectiva'" (277, citando a Young, 1990: 120). No estoy totalmente de acuerdo con la afirmación de Young: creo que *algunas* prácticas y actividades no son materia adecuada para la *acción colectiva*. Sin embargo, también pienso que todas las prácticas y actividades sociales *pueden convertirse* en materia adecuada para la *discusión y la expresión públicas*.

¿Qué ejemplos pertinentes pueden darse? Un *affaire* íntimo entre un presidente y su asistente no es del dominio adecuado de la *acción colectiva*, si por acción colectiva nos referimos a *legislación*. Pero incluso en este ámbito, las acciones del presidente Clinton fueron llevadas a juicio sobre la base de que mintió y cometió perjurio ante el fiscal especial. Barry y yo concordamos en que existe un derecho fundamental a la privacidad en una sociedad liberal; pero son las leyes de la propia sociedad liberal las que permiten cuestionar por dónde se trazan los límites entre

los asuntos privados y los públicos, entre las relaciones privadas y las responsabilidades públicas. La cultura *es* política; Barry quiere suponer que existe un "punto de partida" de una cultura no política en una sociedad liberal, en tanto las teóricas feministas críticas sostienen que gran parte del funcionamiento de la democracia se desarrolla en un toma y daca político dentro de una cultura que ya está políticamente impregnada.

Incluso en el caso de este tórrido *affaire*, que hartó al público estadounidense por sobreexposición al detalle desvergonzado, un demócrata deliberativo buscaría aquellos momentos del discurso públicamente relevantes que puedan tener algún valor redentor. Con el *affaire* entre Mónica Lewinsky y Bill Clinton aprendimos algo sobre la asimetría de las relaciones de poder en los más altos despachos del país. Los cuerpos legislativos predominantemente masculinos incluyen a muchos hombres que explotan a sus jóvenes asistentes femeninas, quienes a su vez pueden no ser ni inocentes ni renuentes a brindar favores sexuales. ¿Acaso este conocimiento debería resultar en algún tipo de "acción colectiva"? Puede que sí, o puede que no. Por cierto, es un tema cultural y psicológico tanto como político, y es materia adecuada de controversia y debate público. En efecto, significa la politización de la cultura; significa la politización de la *cultura de costumbres sexuales* y la crítica de estas costumbres según las normas liberales de autonomía, justicia e igual trato. Si tomamos en serio el igualitarismo liberal, no podemos pretender proteger del debate y el escrutinio público determinados ámbitos de la cultura, como Barry parece insinuar.

La conciencia y la discusión públicas pueden conducir a algún tipo de acción colectiva; esto puede suceder si surge el consenso de que determinadas formas de conducta y de relación son pasibles de acción, según las normas del Estado liberal. La legislación contra la violación marital, la violencia

doméstica, el maltrato infantil y el acoso sexual en el trabajo se desarrolló en muchos países en respuesta a la militancia y las actividades de concientización de los grupos de mujeres. No existe contradicción alguna entre el trabajo cultural y el político de los movimientos sociales: grupos y asociaciones de la sociedad civil, por un lado, y la ampliación de la agenda de debate en las democracias liberales, por el otro. Con mucha frecuencia, son los movimientos sociales los que, mediante sus actividades de oposición en defensa de las mujeres y las personas homosexuales, discapacitadas y maltratadas, amplían el significado de derechos igualitarios y convierten lo que parecían cuestiones meramente privadas en cuestiones de interés colectivo. El enfoque democrático deliberativo se centra en esta interacción vital entre las instituciones formales de las democracias liberales, como las legislaturas, los tribunales y la burocracia, y los procesos no oficiales de la sociedad civil, tal como se articulan en los medios de comunicación y las asociaciones y movimientos sociales.

Una de las objeciones típicas al enfoque de doble vía del modelo de la democracia liberal es el argumento de que este modelo presupone, ingenuamente, que los compromisos entre los distintos grupos de la sociedad civil generarán resultados "civiles" y mutuamente aceptables. De hecho, es muy frecuente que resulte en lo opuesto: sobre todo en sociedades muy polarizadas –en las que coexisten diferentes grupos lingüísticos, étnicos y culturales– puede ser mejor mantener al mínimo los encuentros espontáneos entre estos grupos. Son muchos los ejemplos de la memoria reciente y lejana que apoyan esta objeción. No obstante, esta objeción puede volverse en contra: si la hostilidad entre los diferentes grupos es demasiado intensa, la ley puede controlar el estallido de las hostilidades sólo hasta cierto punto. Si es imposible llegar a ningún tipo de entendimiento

intercultural e intergrupal, y si los espacios para el diálogo son limitados, entonces tarde o temprano estas tensiones intercomunitarias encontrarán otras vías de escape. Como se desprende de mi análisis más adelante, existen determinadas instancias en las que lo mejor es la separación de hecho de diversas comunidades a través de la secesión política. Entre las experiencias de la guerra fría multicultural, aseguradas por controles legales y los caldeados enfrentamientos que llevan a la secesión, yacen los compromisos casi siempre tibios y también irritantes en la vida de ciudadanos y ciudadanas comunes dentro de las democracias liberales. Es para ellos que los encuentros en la sociedad civil serán edificantes, y también perturbadores.

Entre los teóricos actuales del multiculturalismo, algunos pluralistas sostienen que ciertas diferencias culturales y religiosas son irreconciliables y no pueden acomodarse bajo una rúbrica constitucional uniforme, como intentan propugnar los igualitaristas liberales y los demócratas deliberativos. Debe aceptarse el pluralismo –dirán– no sólo en la sociedad civil y sus instituciones, sino también en la esfera pública oficial. Algunos pluralistas instan a reconocer la multiplicidad de jurisdicciones que derivan de la experiencia de grupos *nómos* distintivos (Shachar); otros defienden la pluralización cultural o lingüística de la esfera pública (Kymlicka, Parekh, Carens).

EL ENTRELAZAMIENTO DE JERARQUÍAS DE PODER PLURALISTA

El argumento más interesante para reconciliar los derechos de mujeres, niños y niñas con los intereses multiculturalistas fue presentado por Ayelet Shachar. Ella es muy consciente de lo

que denomina "la paradoja de la vulnerabilidad cultural", es decir, las consecuencias imprevistas de políticas estatales bienintencionadas que apuntan al acuerdo cultural, pero que resultan en cargas desproporcionadas sobre las mujeres, niños y niñas de estos grupos (2000: 386 y ss.). El interés principal de Shachar está en las *comunidades nómoi* o *grupos identitarios*. Considera que los grupos definidos sobre la base de su religión "comparten una visión del mundo abarcadora que sirve para crear las leyes de la comunidad" (386, nota 8). Shachar admite que dichas definiciones están plagadas de dificultades, pero no obstante cree que pueden aplicarse a otros grupos minoritarios "organizados fundamentalmente en torno a ejes étnicos, raciales, tribales o nacionales, en tanto sus miembros compartan una cosmovisión abarcadora y distinguible que se extiende a la creación de leyes para la comunidad" (386 y ss.).

Es un serio error ampliar el uso del aparentemente inocuo término *grupos nómoi* para designar comunidades tribales, raciales, nacionales o étnicas y similares, en la medida en que compartan una cosmovisión abarcadora y que apunten a crear leyes basadas en ella. Esto recapitula los errores del esencialismo grupal, ya que requiere, en forma bastante estricta, que los grupos se distingan por "una cosmovisión compartida". ¿Por qué los miembros del mismo grupo étnico deberían compartir una cosmovisión abarcadora? ¿Acaso no se puede ser ruso y también anarquista, comunista o eslavófilo? ¿No se puede ser negro y también separatista, integracionista o asimilacionista? Sería innecesario multiplicar estos ejemplos. A los efectos del debate, entonces, supongamos que dentro del Estado democrático liberal existen distintos grupos *nómoi*, y que el más importante de ellos se basa en la identidad religiosa, aunque algunos de ellos –como los Druze en Israel, los pueblos originarios en Canadá y los aborígenes de Australia–

puedan basarse en formas de vida a la vez territorialmente segregadas aunque compartidas (ya sea como nómades, pescadores, cazadores, o simplemente aquellos que viven en una "reserva").

Shachar identifica dos ámbitos jurídicos significativos para la demarcación que el grupo hace de sus límites de pertenencia: el derecho familiar y el educativo. En el ámbito educativo, el respeto por la búsqueda de una comunidad minoritaria para preservar su forma de vida puede limitar la movilidad social de los niños y niñas a causa de "una falta de exposición a aspectos más pluralistas y diversos del plan de estudios, a la educación secundaria obligatoria, o a la participación en un entorno de aprendizaje que trate a todas las personas como iguales" (2000: 392). Existe una extensa y rica literatura sobre estos temas tanto en los Estados Unidos como en otras partes. Creo que, de acuerdo con los principios de la ética del discurso, cualquier sistema educativo que niegue el acceso de niños y niñas a las formas más avanzadas del conocimiento y la investigación disponibles para la humanidad es injustificable. Las enseñanzas morales, las formas de vida y las tradiciones religiosas alternativas de sus propias comunidades pueden estar disponibles para estos niños y niñas junto a otras formas de conocimiento. La obligación del Estado democrático liberal es proteger no sólo "la movilidad social" de las jóvenes generaciones, al decir de Shachar, sino también su derecho igualitario a desarrollar sus facultades morales e intelectuales como seres humanos plenos y como futuros ciudadanos y ciudadanas.

Existe una serie de "rediseños" institucionales (véase Shapiro, 2001 y en prensa) que son compatibles con este requisito: uno podría ser un sistema de educación pública obligatoria para todos los niños y niñas, hasta una edad definida legalmente (el modelo francés de escuela pública, o el modelo estadounidense

de educación obligatoria hasta los 16 años, tal como lo decidió la Corte Suprema de los Estados Unidos en el histórico caso de *Wisconsin v. Yoder)*. O bien pueden crearse escuelas primarias privadas confesionales, o administradas por otro tipo de organización comunitaria; no recibirían subsidios estatales, ya que eso comprometería la neutralidad del Estado liberal. O bien, sólo estarían subsidiadas sobre la base de un principio pasible de ser aplicado a todas las escuelas. Por ejemplo, las escuelas confesionales o parroquiales podrían recibir programas de apoyo gubernamental para los niños y niñas ciegos, o para quienes tengan discapacidades de aprendizaje, lo que no comprometería la neutralidad del Estado. Se les podría pedir entonces a estas escuelas privadas que siguieran un plan de estudios uniforme en determinadas áreas temáticas obligatorias, como ciencia, matemática, historia e instrucción en el idioma o idiomas oficiales del país, provincia o Estado en cuestión. Así, una escuela privada musulmana en Barcelona podría ofrecer educación no sólo en arábigo, sino también en catalán y castellano, ya que el catalán es el idioma oficial en Barcelona, pero el castellano se emplea en todas las negociaciones públicas con el gobierno central español y en los medios de comunicación.

Sería posible que el Estado liberal fuese aun más indulgente al definir formas escolares permisibles y que directamente se abstuviera de dictaminar los requisitos curriculares. En su lugar, con la aplicación de pruebas estandarizadas y exámenes finales, las autoridades públicas pueden asegurarse de que existen ciertos aspectos comunes en los planes de estudio y que las temáticas cruciales están tratadas con un nivel de competencia demostrable. En el estado de Nueva York los exámenes son otorgados por el Consejo Escolar; Alemania cuenta con el *Habitur*; Israel exige el *Bagrut*. Puede haber una considerable variación de diseños y rediseños institucionales en estos ámbitos.

Estos variados arreglos institucionales no deberían confundirse con el principio normativo en cuestión: las comunidades *nómoi no* tienen el derecho de privar a sus niños y niñas del conocimiento acumulado y del logro civilizatorio de la humanidad para propagar sus propias formas de vida; *sí tienen* el derecho de transmitirle a su descendencia las bases de sus formas de vida *junto con* otras formas de conocimiento compartido con el resto de la humanidad. Es obvio que habrá contradicciones, incoherencias y tensiones entre estas enseñanzas, pero es parte de la inteligencia humana aprender a lidiar con dichas contradicciones y tensiones. El oscurantismo no es compatible con la autonomía moral y política. En muchos casos, puede que sea muy difícil implementar estas políticas y hacer que las comunidades involucradas las acepten, pero sólo por el hecho de que lo que es correcto no es factible, ello no deja de ser correcto. Una de mis principales objeciones a la posición pluralista es que no se traza una distinción clara entre lo *normativamente correcto* y lo *institucionalmente factible* y que, con mucha frecuencia, la prudencia moral y la perspicacia política se confunden con las reivindicaciones por la justicia. La justicia ciertamente implica "ecuanimidad", como sostiene Joe Carens en su reciente libro sobre el multiculturalismo (2001). Pero la justicia no es *meramente* ecuanimidad, ya que las reivindicaciones por la justicia aspiran a la imparcialidad, para representar lo que "es mejor para todos aquellos que son considerados seres morales igualmente valiosos". Estas reivindicaciones pueden implicar un conflicto. Si no queremos que la ecuanimidad se convierta en una especie de casuística moral, debe ser capaz de justificar la naturaleza contextualmente específica de muchas decisiones y políticas, también respecto de los principios. No deberíamos confundir lo que Kant llamaría "ingenio" (*Klugheit*) o la capacidad de actuar con tacto y comprensión estraté-

gica en cuestiones morales y políticas, con las acciones basadas en principios. La buena política siempre requerirá de ingenio y de talento estratégico –y no sólo a los efectos de la coexistencia multicultural–, pero este talento no puede ni debe confundirse con argumento y justificación principistas en este ámbito.

Las observaciones de Ayelet Shachar no se centran en especial en cuestiones educativas, sino en el derecho familiar. Con razón, señala que

> tradicionalmente, diversas comunidades religiosas (y nacionales) han utilizado la regulación del matrimonio y el divorcio de la misma forma que los estados modernos han utilizado el derecho ciudadano: para delinear con claridad quién está adentro y quién está afuera del colectivo. El derecho familiar cumple esta función demarcativa al definir como legítimos en el plano legal sólo determinado tipo de matrimonio y de reproducción sexual, en tanto rotula a todos los demás como ilegítimos (2000: 394).

La convivencia multiculturalista en este ámbito, mediante la asignación de poderes jurisdiccionales sobre el matrimonio y el divorcio a los diversos grupos *nómoi*, puede imponer una carga desproporcionada sobre las mujeres. Las sugerencias originales de Shachar están dirigidas a resolver estos dilemas.

La autora sostiene que una serie de enfoques recientes sobre la paradoja de la vulnerabilidad multicultural, como en el caso de la opción de ciudadanía reuniversalizada, o lo que ella denomina "el argumento de costos inevitables" de un enfoque multiculturalista fuerte (405 y ss.), "requiere que las mujeres y otros miembros del grupo en riesgo potencial deban elegir entre sus derechos como ciudadanas y ciudadanos, y sus identidades grupales. O aceptan la violación de sus derechos ciuda-

danos en contextos intragrupales como precondición necesaria para retener sus identidades grupales, o renuncian a sus identidades grupales como el precio a pagar por la protección estatal de sus derechos básicos" (405). Una solución posible a estos dilemas dolorosos es crear jerarquías jurisdiccionales múltiples, determinando qué foro posee la autoridad de sancionar una unión legal y de resolver una disputa legal determinada. Hay varias opciones institucionales disponibles:

Acuerdo temporal. La jurisdicción puede estar dividida entre las autoridades del Estado y del grupo *nómoi* en distintas etapas de la vida. El matrimonio puede estar sancionado por la religión, pero el divorcio y la separación sólo permitidos mediante el recurso a las autoridades estatales.

Enfoque del sistema dual. Las partes retienen la opción de recurrir ya sea a las autoridades seculares o religiosas para otorgar el divorcio y la separación. Una vez que una de las partes haya entablado una demanda de divorcio civil –Shachar se centra en el caso de las mujeres judías practicantes, incluidas las hasídicas–, la otra parte debe aceptar eliminando todas las barreras religiosas que impiden volver a casarse. Pero aunque el sistema dual puede ser muy apropiado para resolver los casos de opresión marital, no brinda un incentivo para que los distintos grupos revisen sus normas discriminatorias internas.

Enfoque de administración conjunta. Las personas pertenecen a más de un grupo, y cada entidad controla *ciertos* aspectos de la situación, lo que permite el aporte de diversas fuentes de autoridad. Por ejemplo, a través de tribunales multiculturales, los miembros de diferentes grupos pueden interactuar entre sí al traducir, interpretar y negociar las soluciones a diversas dispu-

tas, basándose en distintas tradiciones jurídicas. Shachar agrega que "los ámbitos sociales controvertidos (como la educación, el derecho familiar, la ley inmigratoria, la justicia penal, el desarrollo de recursos y la protección del medio ambiente) son internamente divisibles en subtemas: intereses jurídicos múltiples pero complementarios" (418). El modelo de administración conjunta no sólo establecería autoridades jurisdiccionales multiculturales, como tribunales y juntas de arbitraje de conflictos; también permitiría subdividir aun más la autoridad mediante la asignación de jurisdicción en torno de ejes subtemáticos. Así, aunque el matrimonio puede estar santificado por los grupos *nómoi*, sólo el Estado retendría la autoridad para estipular la cuota alimentaria de los niños y niñas, y adjudicar bienes familiares y otros beneficios. Este enfoque tiene el mérito de ampliar los beneficios de una ciudadanía plena e igualitaria para incluir a las mujeres, los niños y las niñas de estos grupos minoritarios, a la vez que reconoce su pertenencia a diferentes subgrupos.

Si aplicáramos la propuesta final de Shachar al caso Shah Bano mencionado antes, descubriríamos que la mujer estaba en lo correcto al solicitar un aumento en el pago por alimentos al tribunal federal indio, y que el sistema que envió su caso de nuevo a la corte musulmana estaba equivocado. Shah Bano debería recibir lo mismo, ya sea que se la considere musulmana o ciudadana india plena. Shachar concluye diciendo: "el sistema de administración conjunta para dividir y compartir la autoridad promete establecer más de un conjunto de normas que gobernarían o prevalecerían en forma conjunta en un ámbito social controvertido. Aspira a reemplazar la división de autoridad a 'todo o nada' dominante, con una concepción del poder y la jurisdicción más fluida y dinámica" (424).

Estas propuestas figuran entre las más imaginativas en el nivel institucional para lidiar con la paradoja de la vulnerabilidad multicultural. Las recomendaciones de Shachar en favor del modelo de administración conjunta tienen una importancia especial desde la perspectiva del diálogo intercultural que defiendo en este libro. Este modelo promueve activamente el diálogo intercultural entre distintas tradiciones jurídicas de interpretación, evaluación y juicio. El enfoque de administración conjunta –al contrario de muchos otros modelos multiculturalistas que impiden que las tradiciones jurídicas interactúen, por ende sugiriendo la imposibilidad del diálogo intercultural– abre nuevos horizontes para la imaginación jurídica y política.

Sin embargo, y a pesar de este aporte significativo, las propuestas de Shachar adolecen de varias insuficiencias institucionales y normativas. En primer lugar, los procedimientos para institucionalizar la jurisdicción multicultural a veces corren el riesgo de cierto eclecticismo legal, que puede socavar una de las virtudes cardinales del imperio de la ley: "igualdad de todos frente a la ley". Por supuesto, la crítica multiculturalista es que dicha igualdad de hecho es inequidad, puesto que ser ciego a la diferencia no significa igual trato para todos los individuos, cuyas diferencias parecen requerir precisamente no un trato desigual sino diferencial. No obstante, hay una diferencia entre las excepciones hechas en favor de determinados grupos, prácticas e instituciones sobre la base de razones que se supone que *todos* comparten, y el presupuesto de que dichas razones que justifican el trato diferencial ya no requieren una justificación pasible de ser generalizada. En este último caso, de hecho puede temerse cierta "refeudalización de la ley". Si no se trazan líneas bien claras entre los imperativos constitucionales no negociables y aquellas prácticas, derechos y merecimientos que

pueden ser administrados por distintos grupos *nómoi*; y si no se especifica la capacidad de los principios constitucionales para prevalecer por sobre otro tipo de normativas jurídicas, es posible que no estemos resolviendo la paradoja de la vulnerabilidad multicultural, sino simplemente permitiendo su recirculación sin solución en todo el sistema.

La extensa definición de grupos *nómoi* que da Shachar al principio de su argumento plantea serios problemas sobre la refeudalización de la ley. Sus propuestas funcionan mejor para los grupos *nómoi* concentrados territorialmente, como los Druze en Israel, los pueblos originarios en Canadá, los aborígenes de Australia y los grupos indígenas en América Central. Incluso en esos casos, no deberíamos confiar demasiado en la posibilidad de reconciliar los derechos de mujeres, niños y niñas con los intereses de la autonomía cultural.

Resulta interesante que el grupo que Shachar analiza con mayor detalle –los hassidim– no constituyen un grupo territorial. Más bien, los hassidim y los haredim (ultraortodoxos) israelitas deben su estatus privilegiado dentro de esa sociedad, en parte, al hecho de que Israel no practica una separación entre Estado y religión. En Israel no existe un derecho privado secular sobre el divorcio y el matrimonio, y las parejas no creyentes y no practicantes deben someterse a la charada de los rituales de matrimonio y divorcio de los judíos ortodoxos. En este punto, la paradoja de la vulnerabilidad multicultural no afecta a las sectas religiosas judías sino más bien a los judíos no religiosos y no practicantes. La opción de matrimonio y divorcio secular para todas las confesiones y grupos debe ser un derecho fundamental de autonomía individual en el Estado moderno; las necesidades de los grupos *nómoi* no deben priorizarse a expensas de la violación de este derecho de la mayoría judía.

Otro peligro de estas propuestas institucionales tan creativas es cierta tendencia a resguardar al proceso jurídico del carácter dinámico e imprevisible del diálogo político y cultural. Como en el caso de los argumentos de Brian Barry analizados antes, en las propuestas de Shachar también se le otorgan ciertos privilegios a lo jurídico a expensas de lo político y cultural. La búsqueda de acuerdos multiculturales puede resultar en un tipo de guerra fría multicultural: puede haber paz aunque no reconciliación; puede haber negociación pero no comprensión mutua; y puede haber *impasses* y empates, que son menos el resultado del respeto por las posiciones de los otros, que del miedo a los otros. Es poco probable que en las sociedades democráticas liberales alguna vez la política pueda resolverse más allá de estas dicotomías; el poder es ubicuo y lo seguirá siendo. Es precisamente porque el multiculturalismo, en tantas de sus manifestaciones, desafía los presupuestos básicos de las democracias liberales que precisa liberar su potencial conflictivo y explosivo en la esfera civil pública a través del diálogo, la controversia y el toma y daca de ciudadanos y ciudadanas comunes. La cultura importa; las valoraciones culturales están profundamente ligadas a nuestras interpretaciones de nuestras necesidades, nuestras visiones de la buena vida y nuestros sueños para el futuro. Como estas valoraciones tienen una raíz tan profunda, como ciudadanos y ciudadanas de sistemas democráticos liberales debemos aprender a vivir con lo que Michael Walzer ha denominado "el liberalismo y el arte de la separación" (1984). Como ciudadanos es preciso saber cuándo se llega al límite de nuestra tolerancia; no obstante, tenemos que aprender a vivir con la otredad de los otros, cuyas formas de ser pueden ser muy amenazadoras para nuestra forma de ser. ¿De qué otra forma se puede lograr el aprendizaje político, excepto a través de estos encuentros en la sociedad civil? De lo contrario, el multicultu-

ralismo puede convertirse tan sólo en una receta para resguardar la balcanización de comunidades y cosmovisiones únicas entre sí. El peligro de esta situación es que tan pronto se desmoronan las estructuras autoritarias que gobiernan esta paz aparente entre los grupos, asomarían los odios étnicos, las disputas religiosas, las venganzas culturales y los ostracismos lingüísticos. Ejemplos históricos de ellos serían la situación en Europa Central y del Este y los Balcanes después de la caída de los imperios austro-húngaro y otomano, al final de la Primera Guerra Mundial, y del comunismo soviético, al final de 1989. De hecho, a veces es preciso una guerra fría para desviar el odio étnico; pero tal como lo ha demostrado el fin de la Guerra Fría, sin un espacio público civil de comprensión y enfrentamiento multicultural, de resignificación y de re-narración, no puede haber futuro para un sistema de gobierno democrático, ni disposición mental para una ciudadanía democrática. La ley brinda el marco dentro del que se realiza el trabajo de la cultura y la política. Las leyes, como sabían los antiguos, son los muros de la ciudad, pero el arte y las pasiones de la política se llevan a cabo dentro de esos muros (véase Arendt [1958], 1973), y con mucha frecuencia la política lleva a la caída de estas barreras, o al menos a la garantía de su permeabilidad (véase el capítulo 6).

Por lo tanto, hay una dialéctica entre los imperativos constitucionales y la política real del liberalismo político. Los derechos y otros principios sobre los que yace el Estado democrático liberal –como el imperio de la ley, la separación de poderes, el recurso de inconstitucionalidad– deben desafiarse y rearticularse periódicamente en la esfera pública para retener y enriquecer su sentido original. Es sólo mediante el recurso al derecho a la libertad de expresión, estipulada en la Primera Enmienda, que aprendemos por qué o cómo la quema de la bandera puede no estar protegida por esa enmienda, mientras

qué sí puede estarlo el discurso de las corporaciones bajo la forma de contribuciones de "dinero blando" (véase Sunstein, 1995; Butler, 1997). Sólo comprendemos los límites fundamentales de todas las reivindicaciones de derechos dentro de una tradición constitucional, así como la validez de esa reivindicación más allá del contexto, cuando los nuevos grupos reivindican un derecho del que inicialmente estaban excluidos. El diálogo democrático, así como el hermenéutico jurídico, se mejoran con el reposicionamiento y la rearticulación de reivindicaciones de derechos en las esferas públicas de las democracias liberales. A veces la ley guía este proceso, por el hecho de que la reforma jurídica puede ir por delante de la conciencia popular y puede crear conciencia popular en torno de la constitución. La ley también puede quedar detrás de la conciencia popular y tal vez sea preciso empujarla para ajustarse a ella. En una democracia liberal multicultural vibrante, las maniobras jurídicas no deberían reprimir el conflicto cultural y político, ni el aprendizaje a través del conflicto. Son los propios ciudadanos y ciudadanas democráticos, y no sólo los jueces y legisladores, los que deben aprender el arte de la separación probando los límites de su consenso aparentemente superpuesto.

La convivencia multicultural pluralista en la esfera jurídica debería tener en cuenta los siguientes principios:

a. Reciprocidad igualitaria. Los miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras no deben tener derecho a un grado menor de derechos civiles, políticos, económicos y culturales que los miembros de la mayoría, en virtud de su pertenencia a dicha minoría.

b. Autoadscripción voluntaria. Una persona no debe ser automáticamente asignada a un grupo cultural, religioso o lin-

güístico en virtud de su nacimiento. La pertenencia grupal de un individuo debe permitir la forma más amplia de autoadscripción y autoidentificación; habrá muchos casos en los que la autoidentificación será materia de controversia, pero el Estado no debería simplemente otorgar el derecho de definir y controlar la pertenencia grupal a expensas de la propia persona. Es deseable que en algún momento de su vida adulta, las personas sean consultadas para saber si aceptan continuar perteneciendo a sus comunidades de origen.

c. Libertad de salida y asociación. La libertad de la persona para salir del grupo de adscripción debe ser irrestricta, aunque la salida puede ir acompañada de la pérdida de determinado tipo de privilegios formales e informales. El ostracismo y la exclusión social son los precios informales de la exclusión; la pérdida de derechos sobre la tierra y algunos beneficios sociales serían los costos formales. Con respecto a estos últimos, el Estado democrático liberal tiene el derecho de intervenir y regular los costos de salida de acuerdo con los principios de la igualdad ciudadana.[6] Este tipo de situaciones involucran reivindicaciones controvertidas entre las partes y debe haber ciertos procedimientos de adjudicación y de re - visión para resolverlas. Más aun, no debe rechazarse el deseo de las personas de continuar siendo miembros del grupo, incluso si su casamiento es exogámico; deben encontrarse

6 Me refiero al caso tan discutido de *Santa Clara Pueblo v. Martínez.* Esta sentencia defendió una ordenanza de Santa Clara que otorgaba el estatus de miembro a los hijos e hijas de hombres que se habían casado con mujeres que no eran de la tribu, en tanto que excluía a los hijos e hijas de las mujeres en la misma situación. A los descendientes de Julia Martínez, una mujer pueblo que se había casado con un hombre navajo, se les impidió obtener el título de su vivienda pública administrada por los pueblo (*Santa Clara Pueblo v. Martínez* 98 US 1670 [1978]).

acuerdos de convivencia para los casamientos intergrupales y sus descendientes.

Estas normas amplían los principios del respeto universal y la reciprocidad igualitaria, que son cruciales para la ética del discurso. Mientas que la norma *a* (reciprocidad igualitaria) especifica aun más lo que estos principios implicarían en una democracia deliberativa, las normas *b* (autoadscripción voluntaria) y *c* (libertad de salida y asociación) amplían el concepto de personas, como seres capaces de autodefinirse y autointerpretarse, cuyas acciones y obras se constituyen a través de relatos culturalmente informados. El derecho a la autoadscripción voluntaria, así como el de salida y asociación derivan de esta visión del individuo como un ser capaz de interpretarse a sí mismo. Rawls lo definiría como nuestra capacidad para ser la fuente de las reivindicaciones de autovalidación; en el lenguaje de Habermas, esto se referiría a nuestra capacidad de "libertad comunicativa", es decir, la aceptación o rechazo de un acto de habla comunicativo que otros nos otorgan, y de las reivindicaciones de validez que de ello deriva. La posibilidad de concretizar aun más estas normas por medio de prácticas institucionales, y su encarnación en prácticas sociales, está sujeta a la deliberación y a acuerdos democráticos entre los participantes.

La inquietud de que el enfoque de la democracia deliberativa no toma lo suficientemente en serio la presencia de conflictos etnoculturales inextricables en la sociedad no es sólo privativa de los pluralistas, sino también de algunos demócratas deliberativos. La mayoría de las teorías de democracia deliberativa parecen proceder sobre la base del presupuesto de una forma de gobierno unitaria. ¿Puede la democracia deliberativa conciliar conflictos etnoculturales y nacionalistas profundamente arraigados?

DEMOCRACIA DELIBERATIVA, AUTODETERMINACIÓN Y MULTICULTURALISMO

Jorge M. Valadez sintetiza las inquietudes de los demócratas deliberativos que también están comprometidos con la causa multiculturalista:

> Las diferencias en las cosmovisiones o los desacuerdos en torno de las necesidades e intereses entre los grupos culturales pueden ser tan profundas, que las desventajas de las minorías culturales para inducir la cooperación social y lograr sus objetivos políticos pueden seguir siendo muy grandes. Por ejemplo, cuando la animosidad entre grupos culturales es enorme, cuando las disputas en torno de los recursos limitados hace que los acuerdos sean difíciles, o cuando las diferencias cognitivas y afectivas entre los grupos son insalvables, ni siquiera la igualación de los recursos epistémicos y de sus capacidades de uso efectivo, la igualdad de recursos motivadores, la educación multicultural o las reformas en los foros de deliberación públicos son suficientes para crear un entorno deliberativo en el que las propuestas de las minorías etnoculturales sean escuchadas con justicia. Es más probable que este escenario desafortunado ocurra en el caso de grupos autonomistas y secesionistas que en los grupos que buscan la convivencia, ya que estos últimos obviamente están más dispuestos a adoptar los valores y las prácticas institucionales de la mayoría y a considerarse como parte de una comunidad política común (2001: 101).

Valadez expresa una cantidad de inquietudes compartidas por otros teóricos deliberativos como James Bohman (1996), Iris Young (2000) y Melissa Williams (1998), inquietudes que dividiré en dos grandes conjuntos: las inquietudes epistémicas en

torno de los sesgos cognitivos y afectivos de un modelo de consenso deliberativo; y las preocupaciones políticas e institucionales en torno de los límites de la política deliberativa.

Sesgos cognitivos y afectivos de la democracia deliberativa

La democracia deliberativa resulta atractiva para muchos porque, a diferencia de los modelos de legitimidad democrática tanto agregativa como de intereses grupales, restaura un sentido de la democracia como empresa cooperativa entre ciudadanos y ciudadanas considerados como seres morales iguales y libres.

> Las decisiones colectivas –afirma Valadez– no se producen sólo sumando los deseos preexistentes de ciudadanos y ciudadanas; por el contrario, los miembros de un sistema de gobierno intentan influir sobre las opiniones de unos y otros, involucrándose en un diálogo público en el que analizan y critican, de manera cortés y civilizada, las posiciones de cada uno en tanto explican sus razones para justificar sus propias opiniones (2001: 5).

El énfasis del modelo de la democracia deliberativa en la *inclusividad* democrática lo torna particularmente atractivo en relación con los intereses de las minorías excluidas, ya sea que los orígenes de la exclusión sean de género, étnicos, "raciales", culturales, lingüísticos, religiosos o de preferencia sexual. Además, la democracia deliberativa promete no sólo su inclusión sino también la potenciación de su papel, puesto que la insistencia de que la legitimidad democrática puede lograrse sólo con el acuerdo de *todas* las personas involucradas asegura –al menos en el contexto normativo– que *no se* adopten normas ni se propugnen acuerdos institucionales sacrificando a los más desaventajados y disconformes.

Estas condiciones normativas de inclusión y potenciación, aunque tornan atractiva la democracia deliberativa, también la convierten en sospechosa. Tal como sucede con cualquier modelo normativo, siempre se pueden señalar las condiciones existentes de inequidad, jerarquía, explotación y dominación y probar que "esto puede ser verdad en teoría pero no en la práctica" (Kant [1793], 1994). La respuesta a este antiguo conflicto entre norma y realidad es simplemente decir que si en el mundo todo fuese como debería ser, tampoco habría ninguna necesidad de crear modelos normativos. El hecho de que un modelo normativo no se corresponda con la realidad no es razón para desecharlo, ya que la necesidad de la normatividad surge precisamente porque los seres humanos miden la realidad en la que viven con principios y promesas que trascienden esta realidad (véase Benhabib, 1986). Así, la cuestión relevante es: ¿nos permite un modelo normativo analizar y destilar los principios racionales de prácticas e instituciones existentes, de tal modo que podamos utilizar estas reconstrucciones racionales como directrices críticas para evaluar las democracias que de hecho existen? Algunos demócratas deliberativos prefieren argumentar que el problema no es sólo la falta de correspondencia entre lo normativo y lo empírico, sino que tal vez haya algo profundamente errado en el modelo normativo en sí. Los que sostienen este argumento por lo general se refieren a un sesgo cognitivo y afectivo muy arraigado, que se supone que es el que silencia las voces de determinados tipos de participantes en las deliberaciones democráticas.

La acusación de *sesgo epistémico* asume diversas formas: primero, que el modelo de democracia deliberativa de hecho no puede en verdad conciliar sistemas de creencias y cosmovisiones profundamente divergentes, incluso tal vez inconmensurables. Segundo, que el énfasis que pone el modelo deliberativo en "la

naturaleza pública del acto de esgrimir razones" está sesgado por "las normas abstractas y desapasionadas del discurso". Tercero, que la condición de llegar a un "acuerdo razonado", en particular en la versión de Jürgen Habermas, eleva demasiado el obstáculo del consenso, un requisito poco realista y excluyente.

Inconmensurabilidad. Con respecto a la primera serie de argumentos, quisiera recordar en este punto lo que aseveré en el capítulo 2 en contra de la inconmensurabilidad fuerte, e insistir en que este tipo de inconmensurabilidad es una posición incoherente, porque si dicha inconmensurabilidad de marcos y cosmovisiones existiera, no podríamos saberlo ya que no seríamos capaces de decir en qué consiste. Con mayor frecuencia de lo que se cree, como contemporáneos epistémicos, somos conscientes de que algunas de nuestras creencias pueden ser mutuamente excluyentes y contradictorias con las que sostienen nuestros conciudadanos y conciudadanas. También se puede estar casi seguro sobre la falta de validez cognitiva de algunos de sus supuestos, aunque en la esfera pública de las democracias liberales debemos aceptar el derecho igualitario de los interlocutores que sostienen dichas creencias a ser respetados moralmente. Me refiero a los casos controvertidos, como el del evolucionismo frente al creacionismo. Esta controversia lleva al extremo los cánones establecidos de demostración y validación científicas, aunque como contemporáneos epistémicos en las democracias liberales debemos aprender a convivir y cooperar en consejos escolares y en comités bibliotecarios y otras asociaciones.[7]

7 Consideremos los intentos vehementes de Walter Lippmann para diferenciar la democracia de un "simple gobierno de la mayoría", y refutar la afirmación de que las mayorías democráticas pueden determinar las verdades de la

He utilizado la expresión *contemporáneos epistémicos* (véase el capítulo 2 para una explicación más detallada). Quisiera explicar a qué me refiero con ello: algunas formas de conocimiento se tornan disponibles sólo como resultado de ciertas experiencias históricas y descubrimientos fácticos. En el diálogo democrático, la mayor parte del tiempo compartimos el horizonte epistémico. Los casos más difíciles e insalvables para la deliberación democrática son aquellos que involucran formas de vida social que coexisten en el mismo espacio, pero que no pertenecen al mismo horizonte temporal de experiencia. Éste es el caso por lo general cuando los aborígenes y los pueblos nativos se enfrentan a sus colonizadores y explotadores, usurpadores e imperialistas altamente tecnologizados. En la actualidad no son los conquistadores, sino los funcionarios del gobierno brasileño o mexicano, o las corporaciones multinacionales, los que despojan a las tribus del Amazonas y de Yucatán de su forma de vida y las catapultan abruptamente al futuro un par de siglos, en sólo unos poco años.

No obstante, la mayoría de los debates y disputas en las sociedades actuales no son los choques entre inconmensurabilidades extremas, aunque habrá grados de incompatibilidad,

---

ciencia, la filosofía y la ética: "Cuando la mayoría ejerce la fuerza para destruir la escuela pública, es posible que la minoría tenga que rendirse por un tiempo ante esta fuerza, pero no existe razón alguna por la cual deba aceptar el resultado. Porque los votos de la mayoría no tienen ninguna injerencia intrínseca sobre la dirección de una escuela. Son hechos externos a ser tomados en cuenta, como el clima o el peligro de incendio. Para una escuela, la guía puede provenir en última instancia de los educadores y la cuestión de lo que será enseñado como biología sólo pueden determinarlo los biólogos. Los votos de la mayoría no deciden nada aquí y no tienen derecho a ser respetados en absoluto. Puede estar en lo correcto o equivocada; no hay nada en el principio de la mayoría que la haga estar en lo correcto o equivocada" (Lippmann [1947], 1965: 13-14).

contradicción y exclusividad entre diversos sistemas de creencia, incluso entre contemporáneos epistémicos. Los sistemas de creencia de los agentes comunes no tienen el nivel de coherencia y sistematicidad de las cosmovisiones científicas. Los agentes deliberantes políticos y morales no tienen mentes cartesianas, y con frecuencia pueden no estar conscientes de sus propias contradicciones. Por ejemplo, las creencias sobre medicina moderna de los que profesan la religión de la Ciencia Cristiana contradicen los preceptos de la ciencia moderna. Sin embargo, ellos no rechazan del todo la ciencia moderna y la tecnología, puesto que continúan usando la electricidad, los automóviles, el aire acondicionado y también el moderno sistema bancario. La mayor parte del diálogo democrático no es sobre lo inconmensurable, sino sobre creencias divergentes y convergentes, y con frecuencia no sabemos cuán profundas son esas divergencias, o cuánto se superponen, hasta que nos embarcamos en la conversación. Sin embargo, si la intensidad y la magnitud de la supuesta inconmensurabilidad sólo puede establecerse mediante el diálogo deliberativo, ¿entonces qué buenas razones puede haber para desechar este diálogo como sesgado y no lo suficientemente imparcial antes de involucrarnos en él? Incluso los grupos y los individuos con creencias profundamente divergentes se sienten motivados a practicar la deliberación democrática, porque existe alguna convergencia en lo que respecta a intereses materiales y formas de vida compartidas. La deliberación democrática entre contemporáneos morales cuyas acciones y actos se afectan entre sí se asienta en las convergencias imperfectas de los sistemas de creencias que se sostienen en forma imperfecta.

Cuando los teóricos multiculturalistas y deliberativos se preocupan por la inconmensurabilidad, suponen que la causa principal de la misma está en la posicionalidad social o en la pers-

pectividad social. Se dice que la posicionalidad social crea una determinada perspectiva del mundo, que es incompatible y asimétrica con el punto de vista de aquellos que jamás han ocupado esta posición. Cuando indagamos un poco más en qué consisten estas posiciones sociales, descubrimos la usual enumeración de grupos tan cara a la política identitaria fuerte: género, "raza", clase, etnia, idioma, preferencia sexual y otras. La posicionalidad social, entonces, termina siendo mero esencialismo, ya que se basa en reducir las estructuras de conciencia individual a las identidades grupales delineadas. Parece haber poca preocupación entre los defensores de la posicionalidad social en torno a cómo definir estos grupos, y si de hecho existen estas cosmovisiones características ideal-típicas, o una conciencia grupal que se les pueda atribuir.[8] Creo que estas

8 Por ejemplo, Iris Young afirma: "Cada perspectiva social tiene un relato no sólo de su propia vida e historia, sino de cada una de las otras posiciones que afectan a su experiencia. Así, los que escuchan pueden aprender cómo son sus propias posiciones, acciones y valores de acuerdo con los demás a partir de las historias que cuentan. Por lo tanto, los relatos muestran el conocimiento situado disponible al colectivo desde cada una de las perspectivas, y la combinación de relatos de distintas perspectivas produce la sabiduría social colectiva que no es asequible a una posición en particular" (1996: 132).

Young hereda el concepto de "perspectiva social" de la fenomenología y, en particular, del último Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* ([1960], 1982). Por lo general, el análisis fenomenológico se mueve en el nivel de la explicación trascendental o casi trascendental de las condiciones de nuestro mundo vital, y busca visibilizar aquellos supuestos sobre nosotros mismos, los otros y nuestros mundos, que ya debemos haber concebido para poder explicar nuestros mundos en términos reconocibles como "nuestro mundo". Ya sea en la obra de Husserl, Heidegger, el último Wittgenstein o Sartre, siempre hay un problema de *mediación* entre el nivel del análisis fenomenológico y los electorados empíricos de cualquier mundo vital histórico dado. La fenomenología no es igual a la sociología empírica. Los juegos lingüísticos de Wittgenstein no se superponen con los atributos empíricos de los grupos lingüísticos etnoculturales, así como el "*Das Man*"

supuestas estructuras holísticas de conciencia no existen y que los propios defensores de la posicionalidad social operan bajo la ficción de una conciencia unitaria, ya que reducen los debates controvertidos de cada grupo humano sobre sí mismo y su identidad a un relato coherente y fácilmente delineable. De manera irónica, el esencialismo cultural vuelve para rondar a sus críticos más vociferantes, ya que aquellos que sostienen que las culturas humanas son creaciones humanas también sostienen que las personas están encerradas en las refracciones perspectivistas de sus posiciones sociales. Ambas afirmaciones –el esencialismo cultural y el perspectivismo social– son falsas.

Valadez hace una importante diferenciación entre "la comprensión a través de la traducción" y "la comprensión a través de la familiarización". Sostiene que llegamos a comprender otro marco conceptual, u otra forma de vida, no por medio de la traducción de los términos de uno a los términos del otro (una visión que él atribuye a Donald Davidson y a Richard Rorty), sino de la *familiarización*:

---

de Heidegger no se refiere tan sólo a las masas de las democracias industriales. La obra de Iris Young, aunque abreva en la fenomenología, está libre de esta preocupación sobre cómo mediar entre lo empírico y lo trascendental. Ella reifica "las posiciones sociales" puesto que traduce los términos trascendentales de análisis en grupos sociales empíricos. Además, estos grupos sociales tienen un asombroso parecido con el electorado de la política identitaria de las últimas décadas en las democracias capitalistas occidentales, como las mujeres, las minorías "raciales" y étnicas, los homosexuales y las lesbianas, los discapacitados, los judíos, los gitanos, etc. No existe ninguna razón convincente para que el grupo vital fenomenológico se superponga, o sea idéntico, a los grupos sociales movilizados como movimientos sociales. Para una discusión sobre las dificultades y sutilezas de construir grupos sociales, véase Schutz, 1982: 164-203. Tal como afirmé antes (capítulo 1), esta confusión de niveles en la obra de Young también caracteriza su crítica de la democracia deliberativa y su intento de sustituir la democracia deliberativa por una democracia "comunicativa". Para más intercambios con Iris Young, véase Benhabib (1996a y 1999c).

> Es decir, entendemos los marcos de referencia que son radicalmente diferentes a los nuestros no al encontrar términos y reivindicaciones en nuestro marco que se corresponden isomórficamente a los términos y reivindicaciones de los otros. Más bien, llegamos gradualmente a lograr una familiaridad cada vez mayor con las formas en que ellos utilizan estas palabras en su idioma, con el espectro de situaciones en las que las utilizan, con los tipos de reivindicaciones que sostienen, y así sucesivamente (2001: 91).

Ésta es una distinción útil, pero no debe exagerarse. La traducción requiere familiarización, de la misma forma que ésta última requiere de la primera. Cuando intentamos comprender a los demás en el tiempo y el espacio, comenzamos traduciendo, y, si somos buenos intérpretes e historiadores, lingüistas, etnógrafos y críticos literarios lo bastante imaginativos, terminamos familiarizándonos con otras tradiciones. Sin embargo, cuando somos contemporáneos morales y nuestras acciones e interacciones afectan las vidas de aquellos que tal vez ni siquiera conocemos, entonces el imperativo de familiarizarnos con sus formas de pensar y sus modos de vida se torna crucial. El diálogo democrático se lleva a cabo dentro del horizonte de la contemporaneidad moral y política, y de hecho gran parte del diálogo intercultural consiste en este proceso de familiarización. Por eso concluyo que la primera objeción a la democracia deliberativa, basada en la teoría de la inconmensurabilidad fuerte, es insostenible.

Los sesgos en la naturaleza pública del acto de esgrimir razones. Con frecuencia se afirma que el foco en la *publicidad* y en los *foros públicos* de los modelos de democracia deliberativa también crea un prejuicio, ya que dichos espacios y prácticas ins-

titucionales privilegian determinada modalidad de forma de habla descontextualizada y desapasionada (Young, 1996; Williams, 2000). Esto excluye, por ende, el habla de grupos como las mujeres, las minorías sexuales, lingüísticas y étnicas, y los pueblos originarios norteamericanos, cuyas formas discursivas pueden ser más concretas y apasionadas, basadas en el relato y las modalidades de saludo. Esta postura comporta al menos tres problemas.

Primero, la democracia deliberativa no necesita basarse en un *modelo unitario de esfera pública*. En el modelo habermasiano de democracia deliberativa, que Cohen y Arato (1992), Nancy Fraser (1992) y yo (1992 y 1996a) hemos seguido desarrollando, la esfera pública no es un modelo unitario sino pluralista, que reconoce la variedad de instituciones, asociaciones y movimientos de la sociedad civil. Desde el punto de vista sociológico, la esfera pública es vista como el entrelazamiento de múltiples formas de asociación y organización, en cuya interacción se produce una conversación pública anónima. La esfera pública descentrada consiste en redes y asociaciones formadoras de opinión, y de organismos de toma de decisiones, mutuamente superpuestos. Dentro de estas redes múltiples y superpuestas de publicidad, pueden prosperar diferentes lógicas en el acto de esgrimir razones, saludar, narrar y contextualizar el discurso.

Segundo, creo que el supuesto de que los grupos política y culturalmente desfavorecidos y marginados representan "lo contrario de la razón" es un ejemplo de exotismo. ¿Por qué nos apuramos a suponer que la razón corresponde a la dominación, en tanto el cuerpo corresponde a la marginación y promete algún tipo de liberación? Existen diferentes tradiciones de estilo narrativo y de actos de esgrimir razones y contar historias entre los grupos humanos; pero haríamos bien en no

imponer sobre estas diferencias binarismos metafísicos como razón frente a cuerpo, imparcialidad frente a contextualidad.

Tercero, creo que la fuerza de las objeciones a la naturaleza pública del acto de esgrimir razones proviene de la siguiente consideración: la publicidad implica el requisito normativo de que para que un principio, ley o curso de acción sea aceptable, debe serlo desde el punto de vista de todos los involucrados. La participación en el ámbito público impone la obligación de invertir las perspectivas y estar preparados para pensar y razonar desde el punto de vista de los otros interesados. Este requisito de imparcialidad es particularmente vinculante para los cuerpos legislativos y deliberativos que deciden acerca de las normas de acción coercitivas para todos los involucrados. Melissa Williams (1998 y 2000) ha expresado sus objeciones a este principio regulador de la publicidad en una serie de artículos.

Williams comienza diciendo que "los demócratas deliberativos amplían la noción liberal de que el gobierno legítimo está basado en el consentimiento, argumentando que los términos de la cooperación social y política deberían ser producto del intercambio razonado entre la ciudadanía. Para sostener la reivindicación de legitimidad, sin embargo, los procesos de la democracia deliberativa deben incluir todas las perspectivas sociales y políticas relevantes" (2000: 125). Williams agrega que ella "no está convencida de que sus defensores hayan analizado adecuadamente los desafíos que la diferencia social –definida en torno a los ejes de género, raza, etnia, clase, sexualidad, etc.– presenta a la concepción deliberativa de la legitimidad" (125). Williams hace una defensa muy puntillosa de la democracia deliberativa frente a las críticas de los teóricos de los derechos grupales, señalando cómo el objetivo regulador de la democracia deliberativa implicaría una reinterpretación de la im-

parcialidad, con el objeto de incluir todas aquellas *cuestiones y a personas y participantes* que hasta entonces hayan sido excluidos y reprimidos, y también *contrarrestaría el prejuicio de privilegiar únicamente determinado tipo de estructuras institucionales, razones y resultados* (130-131). Sin embargo, Williams se muestra escéptica en cuanto a la posibilidad de que la democracia deliberativa sea capaz de enfrentar adecuadamente los desafíos que le presentan los teóricos de los grupos, y su argumento central se basa en el papel que cumplen las razones y el acto de esgrimir razones en los procesos democráticos deliberativos. Ella afirma:

> la atención en las perspectivas diferentes sobre las cuestiones políticas que siguen las líneas de la diferencia social, plantea muchas dudas sobre el estándar de "razonabilidad" de la teoría deliberativa y sobre cómo los participantes deciden qué cuenta como razón a los efectos de la deliberación política. […] El reconocimiento de las razones de los grupos marginados *como razones para otros ciudadanos y ciudadanas (o aceptables para éstos)* es una cuestión altamente contingente (33-34, énfasis en el original).

Ésta es una objeción importante, que representa bien la lógica epistémica de los argumentos de la democracia deliberativa, y también es fenomenológicamente sensible a lo que debe suceder si queremos que los procesos deliberativos sean exitosos.

En respeuesta a esto, me gustaría diferenciar entre la *sintaxis* y la *semántica de las razones en la esfera pública*.[9] La sintaxis

9 Michael Rabinder James distingue entre criterios *formales* y *sustantivos* en la justificación de las normas. "Son éstos, entonces, los criterios *formales* para la justificación de una norma: las normas legítimas deben estar justificadas consensualmente por todas las partes afectadas, mediante un

de las razones estaría referida a ciertas características estructurales que tendrían que poseer todas las declaraciones que articulan razones públicas. Las razones serían razones porque podrían defenderse en tanto velan por los intereses de todas las personas involucradas como seres morales y políticos iguales. Sostener que *A* es una razón para adoptar la política *X*, o la ley *Y*, puede analizarse sintácticamente como "*X* o *Y* es lo mejor para todas las personas en tanto seres morales y políticos iguales. Y podemos justificar esto porque hemos establecido *X* o *Y* mediante procesos de deliberación pública en los que todas las personas afectadas por estas normas y políticas fueron participantes en un discurso". Ésta es la *estructura sintáctica de las razones públicas en los modelos de democracia deliberativa*.

El contenido de *X* y de *Y*, así como la naturaleza de los argumentos y las razones esgrimidos en los discursos en el proceso de establecer dicha conclusión, incumbe a la *semántica de las razones*. No hay manera de saber por adelantado qué reivindicaciones y perspectivas grupales específicas pueden o no ser consideradas razones. Es concebible que una minoría pueda convencer a la mayoría de que debería aceptar sus relatos orales como títulos legitimadores de su tierra ancestral. Esto suce-

---

discurso racional y moral que se desarrolle bajo condiciones equitativas. Sin embargo, el contenido sustantivo de las normas no está especificado en la teoría de Habermas y por ende puede variar según la cultura. […] Las condiciones formales bajo las que se crea una norma, y no su contenido específico en sí, es lo que evalúa la teoría de Habermas. Y son estas condiciones de consenso justo, racional y normativo las que brindan la forma universalista para normas sustantivas culturalmente diversas" (1999: 65). Ésta es una muy buena formulación; me gustaría agregar que las condiciones formales restringen los procesos de creación de la norma en tal forma que determinadas normas materiales podrían simplemente no pasar la prueba de los discursos racionales. Las características formales del proceso restringen algunos aspectos del resultado material, aunque no todos.

dió cuando la Corte Suprema de Canadá decidió aceptar las historias orales de los indios gitxsan de Kispiox, en la Columbia Británica, como evidencia de la reivindicación sobre sus tierras en la región (De Palma, 1998). Se otorgó a estas historias orales el estatus de título legítimo basándose en que, desde el punto de vista de toda la ciudadanía de Canadá, era justo y equitativo reconocer la historia y los lazos especiales que el pueblo gitxsan tenía con su tierra. Lo que le otorgó legitimidad a la decisión del tribunal canadiense fue precisamente su reconocimiento de que las reivindicaciones de un grupo específico eran *lo mejor* para *todos* los ciudadanos y ciudadanas canadienses.

De hecho, Williams estaba en lo correcto al señalar que las mayorías no siempre están dispuestas o muestran la suficiente apertura como para aceptar estas premisas, mucho menos reconocerlas como razones. Cuando está en juego el poder sobre los recursos y sobre otros intereses materiales (uso legítimo de la tierra, por ejemplo), habrá una resistencia por parte de las mayorías a reconocer las justas reivindicaciones de las minorías. Los procesos deliberativos no descartan la necesidad de lucha democrática a través de demostraciones, tomas, huelgas, abucheos y bloqueos. Los grupos que representan a los pueblos originarios norteamericanos tienen el derecho a preservar la integridad de su tierra bloqueando la destrucción de bosques ancestrales, impidiendo la minería a cielo abierto, o prohibiendo determinadas formas de caza o de desecho de materiales tóxicos. Estas luchas políticas crean coaliciones, y ganan la simpatía de otros que perciben que la causa de la minoría es justa porque involucra razones con las que todos pueden identificarse. Estas razones podrían ser: es bueno para todos preservar el uso ecológicamente sabio de la tierra, como lo han hecho los aborígenes durante siglos y generaciones, en lugar de destruir el equilibrio del ecosistema y las formas de

vida humanas y de otros seres vivientes para beneficio de las madereras, las compañías de petróleo, o de pescadores y cazadores. Estas declaraciones poseen la estructura semántica de razones públicas legítimas. De hecho, tal como señala Williams:

> Cuando la erradicación de estructuras de inequidad injustas depende de afirmar el sentido social de una práctica para los grupos marginados, la justicia de los resultados de la deliberación depende no sólo de que los participantes demuestren virtudes de apertura mental y respeto mutuo (como remarca la teoría deliberativa), sino también de que posean la virtud de la empatía y que les brinden la ventaja de esa empatía a las reivindicaciones de los grupos marginados (2000: 138).

En otros trabajos he sostenido que el concepto de "mentalidad ampliada" de Hannah Arendt puede ser un término mejor que "empatía" para aprehender cómo se amplían nuestros horizontes cuando llegamos a ver la perspectiva de los demás en las luchas políticas y morales, y a través de ellas (véase Arendt, 1961: 220-221; Benhabib, 1992: 89-121). Concluyo que esta objeción, aunque muy importante, no vicia el proyecto de la democracia deliberativa.

El objetivo inalcanzable del consenso por medio de la deliberación. Desde sus más tempranas formulaciones en trabajos como *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío* (1975), la versión de Habermas de la democracia deliberativa y su teoría del discurso de la legitimidad han sido acusadas de que el criterio para el consenso entre los participantes es demasiado fuerte. Es ilusorio esperar que "la fuerza del mejor argumento" siempre prevalecerá y por las mismas razones. Aunque la obra de Habermas ha sufrido considerables modificaciones desde esta temprana

formulación (véase Bohman, 1996), aún encontramos este tipo de afirmaciones en su trabajo más reciente: "En tanto las partes pueden acordar un compromiso negociado por distintas razones, el consenso que resulta de la argumentación debe basarse en *razones idénticas* que sean capaces de convencer a las partes de la misma forma" (Habermas, 1996a: 344).

Estas declaraciones provocan consternación en los comentadores que lo defienden, como Bohman (1996) y Valadez (2001), que están más convencidos que yo de la validez filosófica de la tesis de la inconmensurabilidad fuerte. Sin embargo, reconocen que también hay otra línea de argumentación en la obra de Habermas que puede compatibilizarse mejor con un enfoque más pluralista de la creación del consenso. Por ejemplo, Habermas sostiene que no podemos saber por adelantado qué razones serán consideradas públicas y cuáles serán no públicas. Dado que la razón pública no está restringida únicamente a la formulación o el debate sobre imperativos constitucionales, como en el esquema de Rawls, el toma y daca democrático entre la ciudadanía común amplía nuestra visión de lo que cuenta como razones públicas. A diferencia de Bohman y Valadez, me gustaría recalcar que aun cuando el contenido semántico de estas razones puede variar, su estructura sintáctica seguiría siendo la misma, es decir, que velan por los intereses de todos los afectados como seres morales libres y iguales. Creo que Habermas tiene razón al insistir sobre esta distinción y que, incluso si aceptamos la *pluralidad de las razones públicas*, no es necesario que *acordemos sobre la sintaxis normativa de la justificación pública*.

Debemos hacer un minucioso análisis sintáctico de la afirmación de Habermas de "que el consenso que resulta de la argumentación debe basarse en *razones idénticas* que sean capaces de convencer a las partes de la misma forma" (1996a:

344). Al autor le preocupa que la validez de los juicios normativos no sea reducida a razones específicas del agente, o relativas al agente. Arguye que dichas justificaciones pueden dar como resultado compromisos, aunque no acuerdos morales. Esto es muy cierto con respecto a determinado tipo de reivindicaciones. No sólo podemos argumentar en forma apropiada que las reivindicaciones morales, al contrario de las utilitarias y las discrecionales, no pueden ser sólo específicas del agente (acepto esta ley porque es buena para mí y para mi gente), sino que también puede decirse que determinado tipo de principios políticos no pueden justificarse únicamente sobre la base de que son específicos del agente. Por ejemplo, supongamos que China y los Estados Unidos estén intentando llegar a algún consenso sobre el contenido de los derechos humanos básicos. Los Estados Unidos pueden decir: "aceptamos los derechos humanos porque, desde nuestro punto de vista, son la mejor forma de difundir nuestra forma de vida en el mundo". La delegación china podría argüir entonces que: "aceptamos una lista mínima de derechos humanos porque, desde nuestro punto de vista, nos permiten ganar credibilidad internacional y acceder a los mercados internacionales". Así es precisamente como piensan, con mucha frecuencia, las delegaciones en las negociaciones internacionales, y es precisamente por eso que aceptan ciertos arreglos normativos sobre *bases estratégicas*. Sin embargo, si creemos que los derechos humanos constituyen la base moral para la democracia en cualquier parte del mundo, entonces debemos estar preparados para defender su validez con razones que creemos pueden justificarse desde el punto de vista de todos los seres humanos. Así considerada, la tesis de Habermas de que las normas morales que son resultado del consenso deben convencer a todas y cada una de las partes por la misma razón, no parece tan poco plausible.

No obstante, el discurso político y el discurso moral no son idénticos. El primero es un modo mixto en el que se mezclan e interactúan tanto las reivindicaciones de justicia pasibles de ser universalizadas y las razones estratégicas relacionadas con los grupos, como las consideraciones éticas circunscriptas culturalmente relacionadas con "nosotros las comunidades". Siempre existe una tensión en el discurso democrático entre las diversas líneas de argumentación y razonamiento normativos. En el siguiente capítulo, sostengo que la tensión entre las reivindicaciones de derechos universales y las demandas de soberanía de comunidades humanas concretas es constitutiva de la experiencia de los estados-nación modernos en los que habitan las democracias liberales.

No sólo existen tensiones en el discurso político entre los elementos constitutivos del razonamiento normativo y estratégico, sino que las reivindicaciones y los argumentos pueden variar su estatus normativo a partir de la deliberación democrática, ya que *las consideraciones éticas* pueden convertirse en cuestiones de *justicia universalizable*. Un ejemplo muy interesante de este desplazamiento es el del cambiante consenso internacional sobre los derechos de las mujeres. En tanto que la condición de las mujeres, niños y niñas era considerada hasta hace muy poco la columna vertebral de la especificidad ética de comunidades humanas diferentes, bajo la sola jurisdicción legal de las autoridades de estas comunidades, el discurso internacional emergente sobre los derechos de las mujeres ha creado una red discursiva transnacional entre las y los militantes, representantes comunitarios, legisladores y trabajadores internacionales por los derechos de las mujeres. El discurso sobre los derechos de las mujeres, los niños y niñas, ha pasado de ser una reivindicación ética "específica a nosotros" a una reivindicación universalista orientada hacia la justicia (Jaggar, 1999: 320 y ss.). Las

propuestas de Shachar sobre jerarquías jurisdiccionales entrelazadas también se motivan en el reconocimiento de que los derechos de las mujeres, niños y niñas son reivindicaciones de justicia universal que deben conciliarse de alguna manera en el marco de las particularidades jurídicas y culturales de grupos humanos diferentes. Aunque el requisito de Habermas de que el acuerdo alcanzado por medio del consenso debería convencer *a todas las partes* basado en *las mismas* razones es una condición demasiado exigente para juzgar los resultados de las deliberaciones democráticas –que en su mayoría se basan en formas mixtas de razonamiento moral, estratégica y éticamente específicos–, este requisito todavía resulta útil para comprender cómo difiere la lógica de las reivindicaciones de justicia universalizantes de la lógica de las reivindicaciones tanto estratégica como éticamente específicas. Los discursos son procesos de aprendizaje morales *y* políticos.

Bohman propone que consideremos las deliberaciones públicas como si implicaran "compromisos morales". Los requisitos de moralidad y los del compromiso no precisan ser mutuamente excluyentes, como a veces lo sugiere Habermas. La deliberación pública, como señala Valadez acordando con Bohman, "es, ante todo, una actividad social cooperativa que apunta a resolver situaciones problemáticas concretas" (Valadez, 2001: 63). Bohman define el compromiso moral como una situación en la que "las partes no modifican el marco de referencia para alcanzar la unanimidad, aunque puede que lo hagan cuando los conflictos no son tan profundos. Más bien, modifican sus interpretaciones contradictorias del marco para que cada una pueda reconocer los valores y estándares morales de la otra como parte del mismo" (1996: 91). El compromiso moral es una forma de aprendizaje moral, y concuerdo con Bohman y Valadez en que dichos procesos son cruciales para las

actividades democráticas deliberativas, que de hecho no se reducen tan sólo a los argumentos, sino a encontrar formas mutuamente aceptables de cooperar y continuar coexistiendo. Sin embargo, sin dejar de reconocer la lógica empírica de los procesos de deliberación democrática y de creación de voluntad, no es necesario resignar el principio regulador de que la lógica de la justificación pública requiere imparcialidad, a través de la cual se toman en cuenta los intereses de todos los afectados como seres morales y políticos iguales. Por lo tanto, concluyo que la crítica en cuestión –según la cual un marco de democracia deliberativa basado en la ética del discurso contiene demasiados sesgos epistémicos y afectivos como para funcionar imparcialmente dentro de contextos interculturales y transculturales– es exagerada y que estas cuestiones pueden conciliarse sin resignar las premisas fundamentales del modelo.

Además de la acusación del sesgo epistémico y afectivo que pesa sobre los modelos de democracia deliberativa, sus críticos sostienen que se basan en un marco político unitario y no pueden hacer honor ni a los arreglos culturales pluralistas para compartir el poder, ni a las demandas culturales y nacionalistas secesionistas. El siguiente capítulo analiza estos temas en un estudio de caso de los problemas de inclusión, más que de secesión. Sostengo que cuando analizamos las prácticas de ciudadanía actuales y aún en desarrollo, podemos observar mejor tanto los costos morales como las contradicciones políticas de la secesión dentro del sistema del moderno Estado-nación.

6
¿Quiénes somos "nosotros"?* Los dilemas de la ciudadanía en la Europa actual

Para alcanzar la legitimidad democrática, los principios de la ética del discurso requieren que "todas las personas afectadas por las consecuencias de la adopción de una norma" tengan el mismo derecho a participar en su validación. Para la ética del discurso, los límites territoriales y las fronteras del Estado no son colindantes con los de la comunidad moral. Las comunidades discursivas pueden surgir *cuando quiera* y *donde quiera*

* Quisiera agradecer a Jürgen Habermas, Daniel Bell, Richard Tuck, Caroline Emcke, Glyn Morgan, Sanford Levinson, Andrea SanGiovanni, Sayres Rudy y Arash Abizadeh por sus comentarios a las versiones preliminares de este capítulo. Los comentarios y las preguntas de Riva Kastoryano, Yasemin Soysal, Yael Tamir, James Tully y Ulf Hedetoft durante el congreso "Reimaginar la pertenencia", organizado por el Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de Aalborg, Dinamarca, en mayo de 1998, tuvieron gran influencia sobre la redacción final de estas reflexiones.

Una versión anterior de este capítulo apareció en alemán como Seyla Benhabib, "Demokratische Gleichheit und kulturelle Vielfalt", en *The 1997 Horkheimer Lectures*, cap. 3, Frankfurt, Fischer Verlag, 1999; hay una traducción inglesa en Seyla Benhabib, "Citizens, residents, and aliens in a changing world: political membership in the global era", *Social Research* 66, Nº 3, otoño de 1999, pp. 709-744. Este capítulo es una versión revisada y ampliada de esas dos publicaciones. Además de actualizar las cifras demográficas, el artículo también incorpora los desarrollos en cuestiones de inmigración y asilo que tuvieron lugar en la Unión Europea como resultado del Tratado de Amsterdam (1997) y las Resoluciones del Consejo de Tampere (octubre de 1999).

que los seres humanos afecten las acciones y el bienestar, los intereses o la identidad de unos y otros. Los límites de la comunidad moral y de la comunidad política no se superponen; yo diría que deben permanecer diferenciados, ya que lo que nos debemos unos a otros como seres humanos no puede reducirse a lo que nos debemos unos a otros como ciudadanos del mismo sistema de gobierno, o como miembros de la comunidad cultural "nosotros" históricamente definida, con recuerdos y experiencias compartidos. Nuestras identidades como sujetos modernos implican todas estas dimensiones: seres morales, ciudadanos y ciudadanas, y miembros de una comunidad ética. A lo largo de este libro he examinado las tensiones que pueden surgir entre estos compromisos múltiples de los individuos modernos.

INSTITUCIONALISMO MULTICULTURAL Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Los críticos de la democracia deliberativa, que la acusan de presuponer un sistema de gobierno culturalmente unitario (Valadez, 2001), hacen caso omiso de esta tensión necesaria entre las reivindicaciones universalistas de la ética del discurso, que trasciende las fronteras éticas y nacionales y las obligaciones especiales que se deben entre sí las personas que pertenecen a un sistema de gobierno. Por el contrario, su preocupación es demostrar que, incluso dentro de las fronteras de un modelo de democracia deliberativa orientado a la universalidad, determinados grupos no verán sus exigencias cumplidas y optarán por la secesión en casos extremos, o por exigir alguna forma de participación en el poder, en otros.

Como el principio de que el discurso democrático que conduce a la adopción de una norma, legislación, o política debe incluir la voz de todos aquellos afectados por ésta es fundamental para la democracia deliberativa, este modelo está abierto a una serie de arreglos institucionales que puedan asegurar la inclusión de dichas voces. Estos arreglos pueden ir desde la participación en el poder en los órganos legislativos y judiciales entre distintos grupos culturales, a órganos de prensa multilingües y multiculturales, incluidos periódicos, radio y televisión. Las diferencias lingüísticas no deben ser una barrera para la participación democrática.

Los acuerdos especiales para participar en el poder pueden implicar también la representación proporcional, así como asambleas locales y regionales, y el reintegro del poder del centro a la periferia. Si nuestro principio es incluir lo más posible las voces de todas las personas involucradas, entonces se entiende que muchas decisiones deberían acordarse en el contexto local y regional entre aquellas cuyos intereses se ven mayormente afectados. Sin embargo, todos estos diversos arreglos institucionales deben tener en cuenta los principios normativos formulados en el capítulo 5.

Reciprocidad igualitaria. Los miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras no deben tener un grado menor de derechos civiles, políticos, económicos y culturales que los miembros de la mayoría, en virtud de su pertenencia a dicha minoría.

Autoadscripción voluntaria. Una persona no debe ser automáticamente asignada a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento. La pertenencia grupal de un individuo debe permitir la forma más amplia de autoadscripción y

autoidentificación; el Estado no debería simplemente otorgar el derecho de definir y controlar la pertenencia grupal a expensas de la propia persona. En las sociedades multiculturales en las que el Estado reconoce el derecho de los grupos culturales y religiosos al autogobierno y la jurisdicción autónoma en ciertos ámbitos (véanse los casos de Canadá, Israel y la India discutidos en los capítulos 3 y 4), es deseable que en algún momento de su vida adulta las personas sean consultadas para saber si aceptan continuar perteneciendo a sus comunidades de origen.

Libertad de salida y asociación. La libertad de la persona para salir del grupo de adscripción debe ser irrestricta, aunque la salida puede ir acompañada de la pérdida de determinado tipo de privilegios formales e informales. El ostracismo y la exclusión social son los precios informales de la exclusión; la pérdida de derechos sobre la tierra y algunos beneficios sociales serían los costos formales. Con respecto a estos últimos, el Estado democrático liberal tiene el derecho de intervenir y regular los costos de salida de acuerdo con los principios de la igualdad ciudadana.

En términos institucionales concretos, estos principios normativos proponen que si los procedimientos de representación proporcional se adoptan para asegurar la inclusividad de minorías excluidas, dichos grupos y asociaciones deberían respetar las condiciones estipuladas más arriba. Los métodos de representación proporcional no deberían encerrar a los individuos en comunidades adscriptivas que no les permitan, por ejemplo, votar por candidatos de otros grupos y partidos. Los miembros de las comunidades minoritarias deberían ser libres de establecer coaliciones y asociaciones con otros grupos, incluidos los miembros de la mayoría que comparten sus puntos de vista. Deberían fomentarse las asociaciones políticas,

delegaciones y asambleas regionales transculturales e interculturales. No estoy a favor de métodos de representación proporcional basados en identidades definidas en términos culturales, étnicos y religiosos. Sin embargo, sí estoy a favor de los esfuerzos dirigidos a ampliar la inclusión democrática de las minorías con escasa representación, alentándolas a votar, a organizarse y a establecer uniones y asociaciones, así como partidos políticos. En general, los arreglos institucionales deberían buscar el equilibrio entre las reivindicaciones de autonomía individual de los participantes, considerados como seres culturales capaces de definirse a sí mismos, y las reivindicaciones de autonomía colectiva de los grupos que quieren ejercer sus derechos a la autodeterminación.

Es cierto que habrá casos en los que la mayoría no aceptará estas medidas de inclusión democrática, o éstas no serán suficientes para satisfacer las demandas de autodeterminación de la minoría. En esos casos, deberemos distinguir entre las mayorías opresoras y las minorías irredentas y, mediante un análisis de la historia, la economía y la cultura del conflicto, determinar si la secesión se justifica moralmente. No veo razón alguna para estar en contra de la secesión sobre la base de un modelo deliberativo o discursivo. Los derechos a la autodeterminación individual y colectiva pueden requerir del establecimiento de nuevas entidades políticas.

Sin embargo, sí creo que son peligrosos los esfuerzos románticos de algunos multiculturalistas y nacionalistas liberales de oscurecer los costos morales y políticos de estar constantemente creando nuevos estados-nación. El fenómeno de las muñecas rusas ya fue señalado por los que escriben sobre el tema (Tamir, 1993). Si todo nuevo sistema de gobierno toma la forma de un Estado-nación –y dado que en la mayoría de los casos los movimientos secesionistas se producen precisamente

porque los grupos minoritarios quieren establecer su propio Estado, en el que su cultura sea la hegemónica–, esto implica costos morales y políticos. Cada movimiento de minorías nacionalista tiene sus propios "otros", y todo sistema de gobierno crea sus propias reglas de inclusión y exclusión. Algunos de los dilemas de las democracias liberales actuales pueden verse con mayor claridad a partir de un análisis de las transformaciones actuales en las reglas y prácticas que rigen la ciudadanía; es decir, la pertenencia política. De manera irónica, los movimientos culturales irredentos y secesionistas están surgiendo en un mundo regido cada vez más por un movimiento imparable de gente que cruza fronteras estatales y por la inevitable mezcla de culturas. No creo que las culturas sean puras, o que deban ser purificadas, ni que las fronteras entre estados deban coincidir con las de las comunidades culturales dominantes. En este capítulo, quisiera superponer al romance de la autodeterminación cultural, un estudio de caso sobre las transformaciones de las instituciones de la ciudadanía en el centro de los estados-nación más antiguos del mundo, es decir, los europeos. La tensión constitutiva entre las reivindicaciones de derechos humanos y las de autodeterminación es fundamental para las democracias liberales, si quieren seguir siendo democracias liberales y no caer en el romance de la pureza nacional o cultural.

DERECHOS HUMANOS Y AUTODETERMINACIÓN EN UN MUNDO GLOBAL

En la actualidad, ante el desarrollo acelerado de la globalización y la fragmentación, las reivindicaciones por los derechos humanos y la soberanía entran en un conflicto cada vez mayor

(Heiberg, 1994). Por un lado, crece la conciencia mundial sobre los principios universales de derechos humanos; por el otro, se reafirman con creciente ferocidad las identidades particularistas de la nacionalidad, la etnia, la religión, la raza y la lengua, en virtud de las cuales se dice que uno pertenece a un pueblo soberano. Lejos de crear un "orden cosmopolítico", una condición para la paz perpetua entre pueblos gobernados por los principios de una constitución republicana (Kant [1795], 1957), la globalización ha llevado a un punto crítico los conflictos entre los derechos humanos y la reivindicación por la autodeterminación de las colectividades soberanas. Dado que la soberanía significa que una colectividad tiene el derecho de definirse a sí misma reafirmando su poder sobre un territorio delimitado, con demasiada frecuencia las declaraciones de soberanía crean distinciones entre "nosotros" y "ellos", aquellos que pertenecen al pueblo soberano y los que no. Desde una perspectiva histórica, rara vez hay una convergencia entre la identidad de aquellos sobre los que se reafirma el poder porque son residentes de un territorio demarcado y la identidad del pueblo soberano en nombre de quien se ejerce dicho poder. En este contexto, resultan más apropiadas que nunca las perspicaces observaciones de Hannah Arendt, aunque hayan sido formuladas en un contexto diferente y con respecto a las dificultades para proteger los derechos humanos en el período de entreguerras en Europa: "Desde el principio, la paradoja implicada en la declaración de derechos humanos inalienables era que tenía que vérselas con un ser humano 'abstracto' que parecía no existir en ningún lado. [...] Por lo tanto, toda la cuestión de los derechos humanos se fusionó rápida e inextricablemente con la cuestión de la emancipación nacional; sólo la soberanía emancipada del pueblo, del propio pueblo, parecía capaz de asegurarlos" ([1951], 1979: 291).

Las reivindicaciones de ciudadanía y naturalización de los extranjeros, moradores y residentes dentro de las fronteras de un sistema de gobierno, así como las leyes, normas y reglas que rigen dichos procedimientos, son prácticas sociales fundamentales a través de las cuales pueden verse con toda claridad las perplejidades normativas de los derechos humanos y la soberanía. La soberanía implica el derecho de un pueblo a controlar sus fronteras y a definir los procedimientos para admitir a los "extranjeros" en su territorio y en su sociedad. Sin embargo, en un sistema democrático liberal, dichas reivindicaciones de soberanía siempre deben atenerse a los derechos humanos, a los que tienen derecho los individuos no en virtud de ser ciudadanos y ciudadanas, o miembros de un sistema de gobierno, sino en tanto que son, simplemente, seres humanos. Los derechos humanos universales trascienden los derechos de la ciudadanía e incluyen a todas las personas consideradas como seres morales. ¿Qué tipo de prácticas de inmigración, de naturalización y de ciudadanía serían entonces compatibles con el compromiso de las democracias liberales de defender los derechos humanos? ¿Pueden las reivindicaciones de autodeterminación soberana reconciliarse con el trato justo e igualitario de extranjeros y otros que residen en nuestro seno?

En los debates actuales sobre estas cuestiones prevalecen dos enfoques: el argumento universalista radical que defiende las fronteras abiertas y la perspectiva cívico-republicana de "concepciones de ciudadanía densa". Los universalistas radicales sostienen que, desde un punto de vista moral, las fronteras nacionales son arbitrarias y que la única posición moralmente coherente sería la de las fronteras abiertas. Joseph Carens, por ejemplo, emplea el mecanismo rawlsiano del "velo de la ignorancia" para analizar los principios de la justicia desde la perspectiva de las personas refugiadas, inmigrantes o solicitantes

de asilo (Carens, 1995: 229 y ss.; véase Carens, 2000 para modificaciones a sus propios argumentos previos). ¿Son menos arbitrarias, desde un punto de vista moral, las fronteras dentro de las cuales nos ha tocado nacer y los documentos que nos tocan por derecho, que otras características como el color de la piel, el género y la carga genética de la que estamos dotados? La respuesta de Carens es que no. Desde un punto de vista moral, las fronteras que circunscriben nuestro nacimiento y los papeles a los que tenemos derecho son arbitrarios, ya que su distribución no sigue ningún criterio claro de compensación, logro o mérito moral. Por lo tanto, sostiene Carens, las democracias liberales deberían poner en marcha políticas que sean lo más compatibles posible con una visión del mundo sin fronteras.

En oposición al universalismo radical de Carens, encontramos una gama de posiciones comunitarias y cívico-republicanas, que articulan concepciones de ciudadanía, comunidad y pertenencia más o menos "densas" (véase Galston, 1991; Sandel, 1996; Kessler, 1998). Aunque estas teorías de ciudadanía no excluyen ni prohíben la inmigración, articulan criterios más estrictos de incorporación y ciudadanía de los extranjeros que las teorías universalistas. Sólo serán bienvenidas las personas inmigrantes que más se asemejen al modelo de ciudadanía republicana imaginada por estas teorías; las demás serán rechazadas (Honig, 1998, 2001). Es claro que, dado que existe inevitablemente una gran controversia en torno de estas concepciones de ciudadanía densa, las teorías comunitaristas pueden prestarse fácilmente para justificar políticas inmigratorias no liberales y las restricciones de los derechos de inmigrantes y extranjeros.

Quisiera defender una postura que intenta proponer un término medio entre el universalismo radical de la política de fronteras abiertas, por un lado, y las nociones sociológica-

mente anticuadas de ciudadanía republicana densa, por el otro. En su lugar, y haciendo hincapié en la tensión constitutiva entre las reivindicaciones por los derechos humanos universalistas y los principios de soberanía democrática, analizaré las prácticas actuales de incorporación política a las democracias liberales. Me concentraré particularmente en los últimos avances en las prácticas de ciudadanía e incorporación en los estados miembros de la Unión Europea (UE). Hay una serie de razones convincentes, tanto históricas como filosóficas, para escoger las prácticas europeas de ciudadanía e incorporación como foco de estas cuestiones en la actualidad.

En tanto democracias liberales, los estados miembros de la UE no pueden formar una "Europa fortaleza". Ninguna democracia liberal puede cerrar sus fronteras a las personas que buscan refugio o asilo, a las migrantes o trabajadoras. La porosidad de las fronteras es una condición necesaria, aunque no suficiente, de las democracias liberales. Por la misma razón, ninguna democracia liberal soberana puede perder su derecho a definir sus políticas de inmigración e incorporación.

Trazaré una diferencia entre las condiciones de *entrada* a un país, como el permiso para visitar, trabajar, estudiar y comprar propiedad, y las condiciones de *residencia temporal*; a su vez, analizaré las diferencias entre aquellas dos y la *residencia permanente* y la *incorporación civil*, cuya etapa final es la *pertenencia política*. Éstos son distintos estadios de incorporación política, que con frecuencia se toman como indistintos en las discusiones teóricas, aunque sean analíticamente diferenciables. En cada uno de estos estadios, los derechos y reivindicaciones de extranjeros, residentes y no ciudadanos son regulados por sistemas de gobierno soberanos. Pero estas normas pueden estar sujetas a escrutinio, debate y controversia, así como a la protesta por parte de aquellas personas a las que se aplican, sus defensores y

los grupos nacionales e internacionales defensores de los derechos humanos. No hay paso de este proceso que esté protegido del escrutinio de las partes interesadas. La soberanía democrática de la política de inmigración e incorporación de un pueblo dado no constituye un derecho ilimitado. El derecho de un pueblo a la autodeterminación debe analizarse y evaluarse a la luz de sus compromisos con la defensa de derechos humanos universales. El desarrollo de las prácticas de ciudadanía e inmigración dentro de la Europa actual refleja algunas de las perplejidades más llamativas a las que se enfrentan los estados-nación en la era de la globalización.

LOS DILEMAS DE LA CIUDADANÍA EN LA UNIÓN EUROPEA

Desde 1989 y con la caída del comunismo autoritario, la tendencia mundial hacia la integración material global y la fragmentación étnica y cultural coincidieron con otra serie de acontecimientos que marcaron un hito en el continente: el fin de la Guerra Fría, la unificación de Alemania y el surgimiento de la Unión Europea como una entidad política con un Parlamento Europeo, un Consejo Europeo de Ministros, una Corte Europea de Justicia y, desde enero de 1999, una moneda europea: el euro. Pero, ¿qué es Europa? (Benhabib, 1997b; 1999b).

Para algunos, Europa no es un continente, un mero designador geográfico, sino un ideal, la cuna de la filosofía occidental y del Iluminismo, de las revoluciones democráticas y los derechos humanos. Para otros, Europa es la hoja de parra detrás de la cual se esconde el gran capital financiero y, sobre todo, el Bundesbank alemán, para desmantelar los estados de bienestar de la Unión. Desde el Tratado de Maastritcht y el requisito de

que los gobiernos nacionales reduzcan su déficit anual al 3%, los estados miembros han forzado a sus propias poblaciones a aceptar la estabilidad fiscal por encima del pleno empleo, así como a colocar la confianza compartida que los mercados financieros internacionales tienen en sus economías nacionales por encima de la calidad de vida de estos países. Europa ha dejado de ser un ideal; para algunos, hace mucho que se convirtió en un espejismo. Tony Judt expresa la postura europesimista de la siguiente forma:

> Un día nos despertaremos para descubrir que, lejos de resolver los problemas de nuestro continente, el mito de "Europa" se ha vuelto un impedimento para reconocerlos. Descubriremos que apenas si se ha convertido en la forma políticamente correcta de disimular las dificultades locales, como si la sola invocación de la promesa de Europa pudiese reemplazar la solución de los problemas y las crisis que en verdad la afectan (1996, 140).

Ya sea como ideal o como espejismo, en la actualidad se invoca a "Europa" para definir un nuevo conjunto de fronteras. La Europa actual se enfrenta al peligro de que sus fronteras morales y políticas sean redefinidas por medio de fronteras geográficas. Una vez más, la geografía será utilizada para ocultar las huellas de complejos procesos de inclusión y exclusión política y moral. ¿Dónde están las fronteras de Europa y dentro de la propia Europa, después de 1989? ¿Cómo pueden justificarse como tales? Ya sea como ideal o como espejismo, ¿a quién incluye Europa y a quién excluye? Después de la Guerra Fría, ¿quiénes son los "otros" de Europa?

Mientras que en 1950 los extranjeros representaban el 1,1% de la población de Alemania, entre 1992 y 1993 esta cifra trepó

a 8,6%, según las estadísticas del Consejo de Europa. Durante el mismo período, la población extranjera de Francia aumentó de 4,2% a 6,6%; en Bélgica, de 4,1% a 9,1% (en 1994, la población extranjera de Bélgica era de 10,7%); en los Países Bajos, de 1,0% a 5,1%, y en Luxemburgo, de 9,8% a 29,1% (en 1994 la cifra era 34%). En total, la población extranjera de Europa aumentó de 1,3% en 1950 a 4,9% entre 1992 y 1993.[1]

El año 1993 marca un punto de inflexión en las tendencias inmigratorias de los países europeos. Después del aumento de los flujos inmigratorios en la década de 1980 y comienzos de la de 1990, se produjo una disminución en la cantidad de inmigrantes. La reducción de los pedidos de asilo durante este período fue compensada por el predominio de flujos vinculados con los reencuentros familiares y con la necesidad de tener trabajadores altamente calificados (SOPEMI, 1998: 15).

Como reflejo de estas tendencias, y a pesar de llegar a un piso de 8,6% de la población total en 1993, la población extranjera de Alemania aumentó a 8,9% en 1996. Francia se ha mantenido estable en alrededor de 6,3% y Bélgica, en 9,1%. Entre los países europeos, sólo Austria, Alemania y Luxem-

1 Citado por Rainer Muenz, "Migrants, aliens, citizens: European migration and its consequences", ponencia ante el Foro Europeo, Proyecto Ciudadanía 1995-1996, Instituto Universitario Europeo, Florencia, abril de 1996, p. 14. Las publicaciones recientes no muestran grandes variaciones en estas cifras. Las cifras de 1999 aún establecen el porcentaje de extranjeros en Alemania en 8,9 y la cantidad total en aproximadamente 7,3 millones.

Después de la promulgación de las nuevas "leyes de asilo" en Alemania, la primera el 26 de junio de 1992 y luego el 27 de julio de 1993, el país controla sus fronteras y la cantidad de extranjeros entrantes en forma mucho más efectiva; sin embargo, desde 1996 y en gran medida como resultado de las guerras civiles entre los estados pertenecientes a la antigua Federación Yugoeslava, aumentó la entrada de personas en busca de asilo a Alemania a 100.440 en 1986; la cifra de 1996 es mucho más baja que los 438.200 que pidieron asilo en 1992, pero sigue siendo más alta que los 57.400 que pidieron asilo en 1987.

burgo tienen poblaciones extranjeras que superen el espectro de entre 2,5 y 6% característicos de Irlanda, el Reino Unido, Dinamarca, Suecia y los Países Bajos (igual que Noruega, que no es miembro de la UE). En Luxemburgo, la población extranjera aumentó de 31,8% en 1993 a 34,1% en 1996. Durante el mismo período, la población extranjera de Austria pasó de 8,6% a 9,0% en 1996 (SOPEMI, 1998: 224).

Estas cifras no están desglosadas en términos de regiones geográficas y países de origen. Los extranjeros de los antiguos países de Europa del Este están incluidos dentro de estas cifras, junto con los trabajadores visitantes de Turquía y los refugiados de los antiguos países yugoeslavos.[2] Un desglosamiento más detallado muestra que los turcos étnicos y los kurdos étnicos son el grupo de extranjeros más importante, no sólo en Alemania, sino en Europa Occidental en general. En 1993, llegaban a 2,7 millones. De esa cifra, 2,1 millones viven en Alemania y, desde 1999, representan 2,8% de la población.[3] El segundo

2 Después de los trabajadores extranjeros, los que solicitan asilo y los refugiados, la tercera categoría importante de "personas ajenas" en Alemania son los "alemanes étnicos". No son alemanes nacidos en el país, sino alemanes que desde el siglo XIII se han establecido en diversos territorios de Europa Central, el Báltico y los antiguos países soviéticos. Después de la Segunda Guerra Mundial, millones de este grupo, llamados *Vertriebene* (expulsados) y *Aussiedler* (colonos externos), fueron expulsados de la Unión Soviética y de otros países de Europa Central y del Este. Un estatuto de 1953 define a los *Aussiedler* como *Volkszugeroehige* (miembro del pueblo), y el artículo 116 (1) de la Ley Básica de Alemania les otorga el derecho de reestablecerse en Alemania. En los últimos veinte años, alrededor de 1,9 millones de expulsados de Polonia, Rumania y la ex Unión Soviética han entrado a Alemania. Véase Kanstroom, 1993: 165-167. Desde 2001, 3,2 millones de *Aussiedler* viven en Alemania y conforman el 3,9% de la población. Véase Muenz, 2001: 1. Para un panorama general de la cambiante composición de grupos inmigrantes en diversos países europeos, véase Messina, 1996, 130-154.

3 La persecución de la población kurda, sobre todo en las regiones norte y sudeste del país, además del conflicto permanente entre el Partido Comunista

grupo más grande de extranjeros corresponde a los que provienen de ex estados yugoeslavos, muchos de los cuales gozan del estatus de refugiado pleno o refugiado temporal: 1,8 millones de croatas, serbios, musulmanes bosnios y albaneses de Kosovo.[4]

Este panorama también se complica con la creciente migración entre países de los residentes de la UE. Ya en 1993, los italianos que trabajaban afuera de su país ascendían a 1,5 millones, seguidos de los portugueses, 900.000 de los cuales trabajan y viven fuera de Portugal. Los españoles, que son miembros de la UE, y los argelinos, que no lo son, llegan a alre-

---

Kurdo (conocido en Alemania como el PKK) y el gobierno turco, han resultado en un nuevo grupo de personas que buscan asilo: los kurdos étnicos, que siendo oficialmente ciudadanos turcos son perseguidos por un país en buenas relaciones con Alemania y que aspira a ser miembro de la UE en el futuro. En 1995, se informó que 25.000 ciudadanos turcos buscaron asilo en Alemania; fueron precedidos por 33.000 ciudadanos de los estados de la ex Yugoslavia. La captura reciente del líder fugitivo del PKK, Abdullah Ocalan, ha producido enfrentamientos en todas las ciudades europeas más importantes, entre simpatizantes kurdos y autoridades locales e internacionales. En Berlín, los enfrentamientos ocurrieron cuando las guerrillas kurdas atacaron comercios turcos y centros de la comunidad. Esos disturbios, sumados a las condiciones semejantes a las de una guerra civil en las grandes ciudades alemanas, fueron sin duda el factor más importante en el rechazo por parte de un amplio sector del público alemán a la nueva legislación de "doble ciudadanía" propuesta por la Coalición entre los Verdes y el SPD.

4 Por ejemplo, para 1998, había 719.500 ex yugoeslavos residentes en Alemania (serbios, montenegrinos y albaneses de Kosovo), 283.000 croatas y 190.100 ciudadanos de Bosnia Herzegovina (SOPEMI, 2000: 339). En el año 2000, la cantidad de bosnios que vivían en Alemania, incluidos los refugiados de guerra que estaban bajo protección temporal, ascendía a 281.000 (Muenz, 2001: 8). Entre los países de la UE más afectados por las guerras de secesión de la ex Yugoslavia, y el consecuente flujo de migrantes, refugiados y asilados, están los Países Bajos, en donde para 1998 los ciudadanos de la ex Yugoslavia ascendían a 47.500; en Suecia la cifra era de 70.900; e Italia, donde se establecieron 40.800 ciudadanos de la ex Yugoslavia y 91.500 albaneses. Desde 1996, Suecia también ha dado refugio a aproximadamente 48.000 ciudadanos de Bosnia Herzegovina.

dedor de 600.000 cada uno. Desde el censo de 1990, Francia contabilizó 614.200 personas nacidas en Argelia y 572.200 marroquíes en su población.

Después de la caída del comunismo en Europa Central y del Este, continúa la inmigración de los antiguos países del bloque oriental hacia la UE. En 1998, 66.300 polacos entraron a Alemania, cerca de 10.400 a Francia, y alrededor de 14.000 a los Países Bajos. En 1998, residían en Finlandia 20.500 ciudadanos rusos. Grecia hospeda a cerca de 5.000 rusos, 3.000 búlgaros y alrededor de 2.700 albaneses.

En el marco jurídico y político de la unificación europea, estos sucesos resultan en un estatus de extranjería de dos niveles en toda Europa. Diferentes derechos y privilegios les son acordados a distintas categorías de extranjeros dentro de los quince estados miembros.

1. El Tratado de Maastricht contempla disposiciones para la "ciudadanía de la Unión".[5] Los nacionales de todos los países miembros de la UE son también ciudadanos y ciudadanas de la UE. ¿Qué significa eso? ¿Qué privilegios y responsabilidades, qué derechos y deberes? ¿Es la ciudadanía de la Unión sólo una categoría de estatus, como lo era, por así decirlo, la pertenencia al Imperio Romano? ¿La pertenencia a la Unión es algo más que un pasaporte que les permite atravesar las puertas correctas en los cruces de frontera?[6]

5 Véase el Artículo 8 de la Sección C, Parte 2: "1. Se establece así la Ciudadanía de la Unión. Toda persona que tenga la nacionalidad de un Estado Miembro será ciudadana de la Unión". Reproducción en facsímil en manos de la autora.

6 La institución de la ciudadanía para las personas que no tienen un idioma y una esfera pública común, y canales efectivos de participación, está dando

Es obvio que la pertenencia a la Unión pretende ser más que eso. No es simplemente un estatus pasivo, sino que pretende designar una identidad cívica activa. Los miembros de los estados de la UE pueden establecerse en cualquier país de la Unión, tener empleos en esos países y votar, lo mismo que ser candidatos en elecciones locales y en las elecciones del Parlamento Europeo. A medida que progresa la integración económica y monetaria de Europa, los integrantes y observadores de la UE debaten acerca de si la ciudadanía de la Unión debería o no implicar un paquete equivalente de derechos y beneficios sociales, como seguro de desempleo, asistencia médica y jubilación, que los ciudadanos y ciudadanas de los estados de la UE puedan disfrutar dondequiera que vayan.[7]

---

lugar a una serie de debates actuales muy importantes y elocuentes en la teoría política y la jurisprudencia. Algunos consideran la ciudadanía europea como la hoja de parra que oculta la considerable privación de facultades democráticas a los pueblos soberanos para una "eurocracia" anónima, asentada en Bruselas y Estrasburgo. Asimismo, otros advierten sobre el creciente "déficit democrático" en la Unión. La ciudadanía sin participación sobrevuela el horizonte, dicen. Véanse Preuss (1995: 267-281); Balibar (1996: 355-376); y Percy B. Lehning, "European citizenship: a mirage?" (ponencia presentada en el X Congreso Internacional de Europeístas, Chicago, 14-16 de marzo de 1996); Lehning y Weale (1997).

7 "Fuer ein Europa der politischen und sozialen Grundrechte" (Informe del "Comité de Sabios" bajo la dirección de Maria de Lourdes Pintasilgo, Bruselas, Publicaciones de la Comisión Europea, octubre de 1995-febrero de 1996.) Otros miembros de este Comité de Sabios son: Eduardo García de Enterria, Hartmut Kaelble, Louka Katseli, Frederic Pascal, Bengt Westerberg y Shirley Williams. Jytte Klausen aboga por una marcada diferenciación entre derechos ciudadanos y políticas redistributivas en "Social rights advocacy and State building: T. H. Marshall in the hands of social reformers" (1955: 244-267). Mientras que en el contexto de la UE la tendencia es hacia la integración entre estos derechos y beneficios redistributivos a través de "derechos sociales" que abarquen a toda la Unión, en el horizonte se avizora el recorte de derechos y beneficios sociales para los nacionales de terceros

2. La cara inversa de la pertenencia a la Unión es una mayor demarcación de las condiciones de los no miembros. Los acuerdos de Schengen y Dublín pretendieron reconciliar las prácticas disímiles en la forma en que los estados miembros otorgaban asilo y estatus de refugiados (Neuman, 1993).[8] Conocidos como "armonización legal", estos acuerdos han dificultado cada vez más el otorgamiento de asilo y refugio en la Unión. Una persona que busca refugio y estatus de asilada en un país miembro no está autorizada a solicitarlo en otro país de la Unión hasta que se resuelva la primera solicitud. Aunque no se diga, el presupuesto es que una vez que la solicitud sea denegada en un país miembro, es improbable

---

países, que hasta ahora habían gozado de ellos. Klauss prevé un sacrificio inevitable entre la continuidad de comunidades de bienestar protectoras, la globalización y el desarrollo de una política de absorción e inmigración menos excluyente (266). El peligro en el contexto actual, sin embargo, es que la falta de una voz política de los nacionales de terceros países en la UE hará más cierta la posibilidad de que sus derechos sean cercenados, sin una correspondiente compensación de corte liberal en las políticas de inmigración y naturalización. Véase también De Swaan (1997: 561-575). Para un panorama orientador del estado actual de la lógica sobre políticas y jurisprudencia en la UE, véase Shaw (1997).

8 Véase Gerald L. Neuman, "Buffer zones against refugees: Dublin, Schengen, and the Germany Asylum Amendment" (1993: 503-526). La Convención de Dublín y el Segundo Acuerdo de Schengen se firmaron en junio de 1990. Inicialmente, Schengen incluía a Bélgica, los Países Bajos, Luxemburgo, Francia y Alemania. Italia se unió al grupo en diciembre de 1990; Portugal y España, en junio de 1991; Suecia, Finlandia y Austria, poco después. Ambos acuerdos contienen reglas para determinar un "Estado responsable" que se avenga a procesar a quien solicite asilo de un país no perteneciente a la UE. La Convención de Schengen intenta abolir los controles a lo largo de las fronteras comunes de las partes y compensar esta relajación de la vigilancia fronteriza con políticas de migración y de policía más estrictas en los aeropuertos. También se estipula el establecimiento del Sistema de Información Schengen, que crea una base de datos electrónica para facilitar el control de criminales y terroristas. Véanse Neuman (1993: 506-507); y Kanastroom (1993: 198 y ss.).

que tenga éxito en otro. La decisión del Consejo Europeo de Ministros de montar una agencia de toda la Unión para lidiar con las cuestiones atinentes a refugio y asilo, en tanto produce la homogeneización y la estandarización legal y burocrática, pretende a la vez hacer que las fronteras de Europa sean cada vez menos porosas, impidiéndoles a las personas que lo necesitan el acceso a múltiples jurisdicciones para solicitar ayuda y rescate.

3. A medida que avanza la ciudadanía de la Unión, surgen discrepancias en cada país miembro entre aquellos que son extranjeros y nacionales de terceros países, y los que son nacionales extranjeros, pero pertenecen a la UE. Así, se desarrolla un estatus de extranjería de dos niveles: por un lado, hay residentes extranjeros nacionales de terceros países europeos, algunos de los cuales han nacido y crecido en estos países y no conocen otro hogar que ése. Por el otro, están los que casi no conocen el idioma, las costumbres y la historia del país que los acoge, pero que gozan de un estatus especial y de privilegios en virtud de ser nacionales de los estados que son miembros de la UE (Klusmeyer, 1993). Los miembros de los quince países de la UE que residen en países distintos a los de su nacionalidad pueden votar, ser electos y tener cargos en las elecciones municipales y en las elecciones del Parlamento Europeo. Como regla general, estos derechos no les son otorgados a los nacionales de terceros países, aunque, como explicaré más abajo, algunos países de la UE como Dinamarca, Suecia, Finlandia y los Países Bajos permiten a los extranjeros que han cumplido ciertos requisitos de residencia votar en las elecciones locales y, en algunos casos, en las regionales.

En parte como respuesta a las presiones crecientes que surgen de esta situación, el 7 de mayo de 1999 Alemania reformó su ley

de ciudadanía de 1913. El Parlamento alemán aceptó por una mayoría de dos tercios que el principio de *jus sanguinis* se complementara con el de *jus soli* para adquirir la ciudadanía alemana (véase Benhabib, 1999a). A partir del 1 de enero de 2000, los niños y niñas nacidos de padres extranjeros que hayan residido en el país por ocho años adquieren la ciudadanía alemana sin perder otros pasaportes que puedan tener. Al llegar a los 23 años de edad, deben decidirse por una u otra ciudadanía. Además de la norma del *jus soli*, la nueva ley acelera la adquisición de la ciudadanía alemana para los extranjeros al reducir el período de transición entre la residencia y la ciudadanía, de quince a ocho años. Es obvio que la decisión del Parlamento alemán es bienvenida, aunque sólo es posible comprender la importancia de esta nueva ley al situarla en un contexto conceptual e institucional más amplio.

Desde el Tratado de Amsterdam, firmado el 1 de mayo de 1997, los países miembros de la UE se han percatado de la necesidad de armonizar las leyes de ciudadanía y de naturalización de los distintos países miembros, y de reducir las discrepancias en los estatus político y jurídico de los ciudadanos de la UE y de los nacionales de terceros países. De acuerdo con el Tratado de Amsterdam, las políticas de naturalización, inmigración, refugio y asilo dentro de la UE se sitúan en el Tercer Pilar. El Primer Pilar se refiere a las leyes y reglamentaciones que abarcan toda la UE; el Segundo Pilar concierne a la seguridad común y las medidas de cooperación, sobre todo aquellas referidas a la criminalidad y el narcotráfico; el Tercer Pilar está definido como "ley intergubernamental" y está sujeto a los acuerdos y la cooperación discrecional, así como a las convenciones de la jurisprudencia pública internacional. En estas áreas se mantendrá un procedimiento de decisión por unanimidad hasta 2004 (véase Jong, 2000: 21-25). En otras palabras, aunque los países

miembros de la UE retienen el criterio de soberanía sobre las políticas de inmigración y asilo, "el Tratado de Amsterdam arraiga firmemente las políticas de inmigración y asilo en el marco de la CE" (Jong, 2000: 25).

Las resoluciones del Consejo Europeo, acordadas en Tampere, Finlandia, el 15 y 16 de octubre de 1999, reiteran el compromiso de integración europea basada en el respeto por los derechos humanos, las instituciones democráticas y el imperio de la ley. Sin embargo, el Consejo remarca que estos principios no pueden considerarse como el coto exclusivo de los propios ciudadanos de la Unión:

> Sería contradictorio a las tradiciones de Europa negar dichas libertades a aquellas personas cuyas circunstancias las han llevado justificadamente a buscar acceso a nuestro territorio. Esto requiere que la Unión desarrolle políticas comunes sobre asilo e inmigración, a la vez que debe tener en cuenta la necesidad de un control sistemático de las fronteras externas para detener la inmigración ilegal y combatir a quienes la organizan y cometen crímenes internacionales relacionados (van Krieken, 2000: 305).

A pesar de estos deseos y directrices para una política de inmigración y asilo coherente en el nivel intergubernamental de las instituciones de la UE, las condiciones legales e institucionales para los inmigrantes y los asilados varían mucho entre los países miembros. Ni el público ni los políticos comprenden cómo estas cuestiones se relacionan con los cimientos y el bienestar de las democracias liberales. En el plano potencial, las cuestiones de inmigración y asilo siguen siendo bombas de tiempo en las manos de demagogos y políticos de derecha, listas a explotar en cualquier momento. La incorporación y la aceptación de

inmigrantes, extranjeros y personas ajenas en las democracias liberales tocan problemas filosóficos y normativos fundamentales del sistema del Estado-nación moderno, no sólo en el nivel político, sino también teórico.

Así, los dilemas de la ciudadanía en la Europa actual tienen consecuencias en los debates acerca de la ciudadanía en la filosofía política contemporánea. En las discusiones de las décadas de 1980 y 1990, y sobre todo bajo la influencia del así llamado debate comunitarista-liberal, el concepto y la práctica de la ciudadanía se analizó en gran parte desde una perspectiva normativa (Galston, 1991; Macedo, 1990; Kymlicka y Norman, 1995). Por lo general se destacaba un aspecto: los privilegios de la pertenencia política.[9] Esta discusión normativa, principalmente sobre los deberes de la ciudadanía democrática y de la teoría democrática, se llevó a cabo en un vacío sociológico. Los filósofos políticos casi no le prestaron atención a la ciudadanía como categoría sociológica y como una práctica social que nos inserta en una red compleja de privilegios y deberes, derechos y obligaciones. La filosofía política y la sociología política de la ciudadanía fueron por caminos separados. Sin embargo, los privilegios de la pertenencia política son sólo un aspecto de la ciudadanía; la identidad colectiva y el goce de derechos y beneficios sociales constituyen otros aspectos. Debemos desagregar la teoría y la práctica de la ciudadanía en estas diversas dimensiones y ampliar nuestro foco de análisis para incluir las condiciones de ciudadanía en democracias de bienestar descentradas y sociológicamente complejas. A causa de la movilidad sin precedentes de

9 Las pocas excepciones notables en este descuido generalizado de las cuestiones de ciudadanía fueron Barbalet (1988); Shklar (1991); y Schuck y Smith (1985). Es indudable que las condiciones de la globalización en todo el mundo están llevando también a un interés renovado de la teoría política en la ciudadanía. Véase Spinner (1994).

personas y bienes, capital e información, microbios y comunicación entre fronteras, las personas ya no entran en sus sociedades al nacer y las dejan al morir, tal y como supuso John Rawls en un argumento contrafáctico (véase 1993: 41; Kleger, 1995).

Para mostrar cómo los movimientos de personas hacia uno y otro lado de las fronteras se han tornado constitutivos en el mundo actual, Rainer Bauboeck afirmó:

> Por un lado, es probable que los inmigrantes que se establecen para siempre en un país de destino aún mantengan la ciudadanía de la sociedad emisora y viajen para allá en forma regular, de tal manera que el país emisor los considera correctamente como personas que siguieron manteniendo fuertes lazos con sus orígenes. [...] Los migrantes temporales, por otro lado, con frecuencia tienen dificultades para regresar y reintegrarse. Algunos se convierten en residentes permanentes de los países de destino sin ser aceptados como inmigrantes y sin que ellos mismos se consideren como tales; otros siguen patrones de movimientos frecuentes entre distintos países y no se establecen en ninguno de ellos en forma permanente. [...] La investigación sobre inmigración actual debería ir más allá de estos estrechos puntos de vista y considerar la migración como un fenómeno genuinamente transnacional, no sólo en el momento de cruzar las fronteras, sino también con respecto a las afiliaciones sociales resultantes. La migración internacional transnacionaliza tanto a las sociedades emisoras como a las receptoras, al extender las formas relevantes de pertenencia más allá de las fronteras del territorio y la ciudadanía (1998: 26; véase también Cohen, 1999).[10]

10 Aunque este capítulo se centra en Europa en general y Alemania en particular, algo similar está ocurriendo en América del Norte con la introducción del

LA CIUDADANÍA COMO PRÁCTICA SOCIAL

Desde un punto de vista sociológico, la práctica y la institución de la "ciudadanía" pueden desagregarse en tres componentes: identidad colectiva, privilegios de pertenencia política y derechos y reivindicaciones sociales.

Identidad colectiva. La ciudadanía implica la pertenencia a una entidad política que se ha formado históricamente, que tiene ciertos rasgos comunes en los niveles lingüístico, cultural, étnico y religioso, y que puede distinguirse de otras entidades políticas similares. La forma precisa de dicha entidad varía históricamente, ya sea un imperio multinacional o una república nacional, una comunidad o una federación. Desde un punto de vista analítico, sin embargo, los conceptos de ciudadanía (en el sentido de pertenencia a una comunidad política) y de identidad nacional (en el sentido de pertenencia a un grupo lingüístico, étnico, religioso y cultural particular) deben dife-

---

NAFTA. Hasta ahora, el hecho de que los Estados Unidos y Canadá se autodefiniesen como "países de inmigración" ha creado una situación normativamente diferente a la de la mayoría de los países de la UE, que no se consideran a sí mismos como sociedades inmigrantes. La promulgación de la Proposición 187 en California, y la batalla consiguiente en contra de la restricción de los beneficios sociales a los extranjeros residentes no legales; el trato vergonzoso dado a los refugiados haitianos; las recientes irregularidades administrativas en el INS (Servicio de Naturalización e Inmigración) concernientes a las verificaciones apropiadas del entorno en relación con los futuros ciudadanos, así como otros sucesos similares apuntan a la creciente importancia de estas temáticas para los Estados Unidos. Desde un punto de vista normativo, es claro que la teoría y la práctica de aceptación en la comunidad política mediante la incorporación a la sociedad civil se practican en Canadá y los Estados Unidos. Las prácticas de inmigración y naturalización en estos países presentan una alternativa clara a los modelos prevalecientes en el continente europeo en la actualidad.

renciarse uno del otro. Las comunidades políticas no están compuestas de grupos nacional y étnicamente homogéneos. Desde una perspectiva histórica, esto también sucedió tanto en el imperio otomano y en el Habsburgo, que eran multinacionales y multiétnicos, como hoy en día en los Estados Unidos, el Reino Unido, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

Privilegios de pertenencia. La acepción más antigua de ciudadanía ser refiere a los privilegios y cargas del autogobierno. Para los antiguos griegos, el *polítes* es el miembro de la *pólis*, aquel que puede ser convocado para hacer el servicio militar y para ser jurado, el que debe pagar los impuestos y servir en la Asamblea como miembro de su *demei* al menos un mes al año. El vínculo entre la ciudad y el ciudadano se mantiene en la etimología de los términos *civitas* y *citoyenne*, por un lado, y *Buergher* y *Burgh*, por el otro.

La ciudadanía confiere el derecho a la participación política, a ejercer ciertos cargos y a realizar determinadas tareas, así como el derecho a deliberar y decidir sobre determinadas cuestiones. Aristóteles escribió en la *Política*:

> El Estado es un compuesto hecho de ciudadanos; y esto nos obliga a considerar quién debería propiamente ser llamado ciudadano y qué es en verdad un ciudadano. La naturaleza de la ciudadanía, así como la del Estado, es un asunto que se cuestiona con frecuencia; no existe un acuerdo general sobre una única definición; aquel que es un ciudadano en una democracia con frecuencia no lo es en una oligarquía (1941: 1274b-1275a).

Al hacer que la identidad del ciudadano dependiera del tipo de régimen político, Aristóteles pone de relieve la naturaleza con-

tingente del concepto. No es la naturaleza, sino la ciudad y sus convenciones, el *nómoi*, lo que crea al ciudadano. Sin embargo, de hecho en la obra de Aristóteles vemos cómo esta comprensión del aspecto socialmente constituido de la ciudadanía va de la mano de la visión excluyente de los atributos psicosexuales de la ciudadanía. Aun si los tipos de regímenes determinan quién es ciudadano, sólo algunos, según Aristóteles, están "dotados por la naturaleza" para ejercer las virtudes de la ciudadanía; otros no lo están. Los esclavos, las mujeres y los que no son griegos no sólo están excluidos de los privilegios estatutarios de la ciudadanía, sino que su exclusión es considerada racional en la medida en que se cree que estas personas no poseen las virtudes mentales, físicas y de carácter esenciales de la ciudadanía. Esta tensión entre la constitución social del ciudadano y la "sustancia natural" psicosexual que el ciudadano debe poseer continúa presente en las luchas sobre el significado de la ciudadanía hasta nuestros días. Las luchas en torno a si las mujeres deberían votar, si los pueblos no blancos y coloniales son capaces de autogobernarse y si una persona homosexual puede ejercer ciertos tipos de cargos públicos son ejemplos de la tensión entre las dimensiones sociales y las naturalistas de la ciudadanía.

Derechos y beneficios sociales. La idea de que la ciudadanía puede entenderse como un estatus que da derecho a la posesión de determinado conjunto de derechos y beneficios, así como de obligaciones, deriva de T. H. Marshall (1950). El catálogo de Marshall de derechos civiles, políticos y sociales está basado en la lógica acumulativa de las luchas por la ampliación de la democracia en el siglo XIX y la primera parte del siglo XX. Los *derechos civiles* surgen con el nacimiento del Estado absolutista; y en su forma más antigua y básica, implican los dere-

chos a la protección de la vida, la libertad y la propiedad, la libertad de conciencia y ciertos derechos de asociación, como los de contrato y matrimonio.

Los *derechos políticos*, en su sentido más estricto, se refieren a los derechos a la autodeterminación, a ejercer un cargo electivo y presentarse a elecciones, a gozar de la libertad de expresión y opinión y a establecer asociaciones políticas y no políticas, que incluyen una prensa libre e instituciones de ciencia y de cultura también libres.

Los *derechos sociales* figuran últimos en el catálogo de Marshall, porque se han conseguido históricamente a través de las luchas de los trabajadores, las mujeres y otros movimientos sociales en los dos últimos siglos. Los derechos sociales incluyen el derecho a formar sindicatos, así como otras asociaciones profesionales y de oficios, derecho a la salud, seguro de desempleo, jubilación, guarderías infantiles, subsidios para la vivienda, educación, y otros. Estos derechos sociales varían mucho de un país a otro y dependen enteramente de los compromisos prevalecientes entre las clases sociales en cualquier democracia de un Estado de bienestar.

Si intentáramos aplicar el catálogo de Marshall a la condición de extranjeros en la UE, nos encontraríamos con una situación revertida interesante. En todos los países europeos, los extranjeros que son nacionales de terceros países gozan de la plena protección de sus derechos civiles bajo la ley, así como de la mayoría de los derechos sociales. Las personas que no son ciudadanas de los estados de la UE gozan de la misma protección ante la ley que las ciudadanas: sus ingresos y su propiedad están también protegidos y tienen libertad de conciencia y de religión.

De acuerdo con las disposiciones de las democracias del Estado de bienestar en los países europeos, la mayoría de los

residentes extranjeros tienen derecho a los beneficios de asistencia médica, seguro de desempleo, jubilación, guarderías infantiles, subsidios de vivienda y educativos, así como ciertos beneficios sociales, como el salario mínimo. Estos beneficios sociales no se confieren en forma automática. Dependen del tiempo de residencia de la persona en el país anfitrión, de su condición de residencia –ya sea permanente o temporal– y, lo más común, de su contrato de servicio o de salario. A pesar de las variantes entre los estados miembros, los extranjeros en la mayoría de los países de la UE se benefician de algunos de estos derechos sociales, aunque se les bloquea o dificulta en extremo el goce de la pertenencia política.

Este análisis sociológico de la ciudadanía y los regímenes de incorporación sugiere una perspectiva metodológica particular: la identidad colectiva de los extranjeros resulta de una interacción compleja entre diversos factores, principalmente, los atributos sociales y culturales de los grupos inmigrantes, que se originan en su país natal, y las normas y prácticas jurídicas, políticas, sociales y culturales del país anfitrión. Así, esto sugiere la pregunta: ¿por qué se otorgan ciertos derechos a los extranjeros y otros les son negados? ¿Por qué determinadas características indicadoras de identidad se privilegian en determinados contextos y no en otros? Obsérvese la diferencia entre las prácticas de Alemania y los Países Bajos al definir el estatus individual y colectivo de los extranjeros. Los países seleccionan determinados criterios como constitutivos de la identidad extranjera. ¿Pero cómo se comparan estos criterios con la historia y la autointerpretación de un país en particular? El trato hacia los "otros" revela quiénes somos, porque, como dijo Julia Kristeva, "*Nous sommes étrangers à nous même*" (somos extranjeros para nosotros mismos) (1991).

LOS DERECHOS A LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN LA EUROPA ACTUAL

El más alto privilegio de la ciudadanía es la posesión de derechos políticos en el sentido estricto: derecho a votar, a ser elegido y a ejercer un cargo. Es también a través del merecimiento de estos derechos y su ejercicio que se establece el estatus de cada uno como ciudadano y ciudadana, como miembro del cuerpo político. Las líneas que dividen a los miembros de los extraños, a los ciudadanos y ciudadanas de los extranjeros, a "nosotros" de "ellos", se trazan con mayor precisión en torno de estos privilegios.

La teoría política sobre estas cuestiones está rezagada con respecto a los acontecimientos en sí. Ninguno de los siguientes países anfitriones de la UE otorga a los extranjeros el derecho a participar en las elecciones nacionales: Dinamarca, los Países Bajos, Suecia, Bélgica, Francia, Austria, Alemania y el Reino Unido.[11] Sin embargo, en Dinamarca así como en Suecia, los extranjeros pueden participar y ser candidatos en elecciones locales y regionales. Noruega, Finlandia y los Países Bajos les otorgan este derecho a nivel local, aunque no a nivel regional. En Suiza, que no es miembro de la UE, los cantones de Neufchâtel y Jura también otorgan estos derechos a los extranjeros. Los intentos similares realizados en Berlín, Hamburgo y Schleswig-Hollstein para dar el derecho al voto en las elecciones locales a los extranjeros que hubiesen residido en Alemania por más de cinco años, fueron declarados "inconstitucionales" por la Corte Constitucional alemana (Weiler, 1995). El Tratado de Maastricht, que estableció la ciudadanía de la

11 El Reino Unido sí otorga derecho a voto a aquellos que tienen la ciudadanía de la *Commonwealth*, por ejemplo, los ciudadanos de Canadá.

Unión para los ciudadanos de los doce países miembros, tornó discutible esta decisión (véase BVerG, 8.1., 1997). ¿Cuál es entonces el vínculo entre el estatus de ciudadanía activa y el de "pertenencia nacional"?

En la mayoría de los países del mundo, la adquisición de derechos ciudadanos se produce en torno de tres categorías: los principios de territorio, origen o consentimiento. El principio de territorialidad conocido como *jus soli* significa que una comunidad política tiene reivindicaciones soberanas sobre un territorio: se considera que las personas que viven en este territorio están bajo el dominio o la autoridad de este soberano, o son en sí mismas consideradas como parte del soberano. El primer caso corresponde a una visión predemocrática de la soberanía y define a los ciudadanos y ciudadanas como súbditos, como fue el caso de los regímenes absolutistas de Europa. En un contexto histórico, el imperio otomano, la monarquía de los Habsburgo y el régimen del Kaiser alemán siguieron este patrón. Estos antiguos regímenes siempre otorgaron ciertos derechos y privilegios especiales de ciudadanía a grupos protegidos –como por ejemplo, en el *Reichsjuden*, los judíos del Imperio– durante el período de la Monarquía Dual de los Habsburgo.

El principio de territorialidad de la ciudadanía también puede presentar una variante democrática. Los principios de ciudadanía, introducidos por las revoluciones Francesa y Norteamericana, siguen esta visión democrática del *jus soli*: cada niño y niña nacidos en el territorio de un soberano democrático son potenciales miembros de este soberano y por lo tanto pueden reivindicar la ciudadanía (Brubaker, 1992: 45).

El segundo principio por el que se otorga la ciudadanía es el origen o la pertenencia étnica, *jus sanguinis*. Si se considera a Francia y a los Estados Unidos como los principales ejemplos de países que basan la ciudadanía en el *jus soli*, Alemania

podría considerarse hasta no hace mucho como el ejemplo paradigmático del *jus sanguinis*.[12] El principio de *jus sanguinis* significa que la ciudadanía se adquiere en virtud de pertenecer a un pueblo o grupo étnico. ¿Cómo se establece la pertenencia

12 En un artículo reciente, "Access to citizenship: a comparison of twenty-five nationality laws", Patrick Weil afirma que "se produce la convergencia a partir de tradiciones jurídicas diferentes y distintos patrones históricos de inmigración, emigración y minorías; convergen a través de distintos senderos y agendas políticas porque, en el contexto de la estabilización de las fronteras y de la incorporación de valores democráticos, muchos de estos países se enfrentaron a los problemas de la inmigración. Los estados que mantienen el principio de *jus soli* se vuelven un poco más restrictivos y los que siguen el de *jus sanguinis* se han pasado al *jus soli*" (2000; 3-4, copia en manos de la autora). Weil expresa las mismas esperanzas y llega a las mismas conclusiones que los autores del *Asylum Acquis Handbook* (Van Krieken, 2000), quienes en forma similar urgen a la convergencia y armonización en toda la UE. En lo personal, avizoro un camino con más escollos y me atrevo a decir que habrá reacciones violentas, tanto de la izquierda como de la derecha, contra una liberalización demasiado rápida de las regulaciones sobre ciudadanía y asilo. Sobre todo, cuando la UE se expanda a veintiún países en 2003 (cuando la República Checa, Chipre, Polonia, Hungría, Eslovenia y Estonia se conviertan en miembros), y a veintisiete en 2007 (con la inclusión de Rumania, Bulgaria, Lituania, Letonia, la República Eslovaca y Malta), distintas tradiciones históricas y constitucionales referidas al trato de las minorías y los extranjeros deberán combinarse en un lapso muy corto de tiempo. Considérense, por ejemplo, los problemas que surgirán en torno a los roma y los sinti y otras poblaciones gitanas de Europa, cuyos patrones de movimientos migratorios atraviesan España, la República Checa, Eslovaquia, Hungría y Rumania. La UE se enfrentará con los reclamos de ciudadanía de uno de los pueblos sin territorio más antiguos de Europa y, por lo tanto, deberá reconsiderar el fuerte vínculo entre nacionalidad y ciudadanía que aún forma la base normativa de la ciudadanía de la Unión. Según las políticas actuales, sólo los ciudadanos y ciudadanas pertenecientes a los estados de la UE pueden tener la ciudadanía de la UE y no otros.
El hecho de que los planes de expansión de la UE en esta etapa no incluyan a Turquía y a las antiguas repúblicas de Yugoslavia (con la excepción de Eslovenia), así como el hecho de que las poblaciones de estos países aún forman el grupo más grande de nacionales de un tercer país en la UE sólo sugieren que es más probable que la expansión de la UE exacerbe, y no que disminuya, las discrepancias existentes.

a un pueblo o grupo étnico? El linaje biológico es el criterio más simple y claro para definirlo. La ley de ciudadanía alemana del 23 de julio de 1913 –*das Reichs- and Staatsbuergerschaftgesetz*, que fue la base de la ley de ciudadanía alemana hasta el 1 de enero de 2000– establecía que la ciudadanía se heredaba (Klusmeyer, 1993). Esta ley se formuló con el propósito político específico de impedir que un gran número de judíos y polacos que entonces residían en el *Kaiserreich* adquiriesen la ciudadanía alemana (Wertheimer, 1987). Sin embargo, sólo un siglo antes, el Edicto Prusiano de Emancipación de 1812 había otorgado el estatus ciudadano a los judíos en Prusia sin tomar en cuenta el criterio de la pertenencia étnica (Huber, 1961). Durante la República de Weimar, los socialdemócratas alemanes, al igual que la coalición que está en el gobierno en la actualidad, buscaron reintroducir el principio de *jus soli* en la legislación de ciudadanía alemana.

La tercera práctica por la que se otorga la ciudadanía es la "naturalización" o "nacionalización". Para países como los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, que se autodefinen "países de inmigración", este procedimiento es tan importante como la adquisición de derechos ciudadanos a través del derecho de nacimiento o de descendencia. Cada vez más, los países de la UE que hasta entonces no se habían considerado sociedades de inmigración también reconocen la importancia de los procesos de naturalización y están revisando sus antiguas prácticas.

Por lo general, la naturalización implica tener cierta cantidad de años de residencia en el país en el que se busca la ciudadanía. Otros requisitos pueden incluir alguna prueba de competencia en el idioma, una demostración de "conocimiento cívico" –como en el caso de los Estados Unidos–, un empleo y la prueba de que la persona no será "una carga financiera para el

sistema", así como algún tipo de certificado de buen carácter o buena conducta que generalmente se cumple mediante la búsqueda en registros policiales o por medio de cartas personales que son como declaraciones juradas de ciudadanos y ciudadanas. La mayoría de los países otorgan los pedidos de naturalización basados en lazos familiares, a los que se da prioridad por encima de otros: un cónyuge, progenitor o hermanos y hermanas.

Es importante remarcar que los procedimientos y las decisiones de las políticas de naturalización raramente han estado sujetos a un escrutinio estricto, ya sea en términos de su constitucionalidad o sus violaciones a los derechos humanos. El aspecto institucional de la ciudadanía por lo general ha quedado oculto en la bruma de la lógica burocrática, o sujeto a la voluntad vacilante de las mayorías democráticas.

CIUDADANÍA Y TEORÍA POLÍTICA

He analizado los dilemas de la ciudadanía en la Europa actual desde el punto de vista de la filosofía política normativa. También he sugerido que estos sucesos políticos deberían guiarnos para repensar nuestras categorías normativas. Es necesario ponerlas más en contacto con las nuevas realidades sociológicas e institucionales de la ciudadanía en el mundo actual.

Una de las tesis centrales de mi argumentación es que, con frecuencia, las teorías de ciudadanía se han apoyado en premisas obsoletas y equívocas. La primera de ellas es la ficción de la "sociedad cerrada". Los filósofos políticos por lo general presuponen una sociedad cerrada con fronteras no porosas. En la clarísima enunciación de Rawls:

> Lo primero es que suponemos que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, debe considerarse un sistema social completo y cerrado. Es completo porque es autosuficiente y puede acomodar todos los objetivos principales de la vida humana. También es cerrado, porque la entrada a él sólo se produce con el nacimiento y la salida, sólo con la muerte. [...] Por el momento, dejamos de lado por completo las relaciones con otras sociedades y posponemos todas las cuestiones de justicia entre los pueblos, hasta que surja un concepto de justicia para una sociedad bien ordenada. Por lo tanto, no consideramos que nos unimos a una sociedad en la edad de la razón, como sucedería en el caso de unirnos a una asociación, sino que nacemos en una sociedad en la que llevaremos una vida plena (1993: 41).

En vista de los desarrollos a nivel mundial en la industria, las finanzas, las comunicaciones, el turismo y la industria armamentística, hoy día resulta inverosímil partir del supuesto rawlsiano contrafáctico de que "una sociedad democrática puede considerarse un sistema social completo y cerrado". Una teoría de la justicia política debe necesariamente incluir una teoría de la justicia internacional. No es sólo el nivel actual de desarrollo de una sociedad civil global, sino, más importante, el hecho de que en las sociedades democráticas el derecho de salida sigue siendo un derecho fundamental de la ciudadanía, lo que torna obsoleta esta ficción.

Más aun, ser extranjero no significa estar más allá de la ley. Significa tener un tipo específico de identidad jurídica y política, que incluye determinados derechos y obligaciones y excluye otros. En la actualidad, vemos que en muchos de los países anfitriones europeos se atenúan las restricciones que antes hacían imposible que los extranjeros participaran en las elecciones y

fueran candidatos. Las restricciones que impedían a los extranjeros obtener la pertenencia política, en última instancia, se apoyan en supuestos sobre quiénes son los ciudadanos y ciudadanas y en qué consisten las virtudes de la ciudadanía.

A este respecto, ni los principios de *jus sanguinis* o *jus soli* son lo suficientemente coherentes y apropiados para justificar la teoría y la práctica de la ciudadanía democrática. Existe un hiato entre la comprensión que de sí tienen las democracias y la forma en que éstas confieren la ciudadanía. En tanto la democracia es una forma de vida basada en el consentimiento y la participación activos, la ciudadanía se distribuye según el criterio pasivo de la pertenencia, como el nacimiento sobre un pedazo de tierra y la socialización en ese país, o la pertenencia a un grupo étnico.

Otro supuesto equívoco en estos debates es el de la *centralidad del Estado*. Locke estaba en lo cierto al insistir en que el consentimiento se expresaba por medio de la participación de la ciudadanía en las múltiples actividades de la sociedad civil (véase [1690], 1980). Nuestras sociedades contemporáneas son aun más complejas, fragmentadas y contradictorias que las que existían en tiempos de Locke. En ellas, la conducta y las interacciones humanas toman muchas formas diversas. Somos, de igual modo, miembros plenos de una familia, de un barrio, de una comunidad religiosa o de un movimiento social, como de un Estado. En tanto el Estado-nación moderno sigue siendo una expresión estructural posible de autodeterminación democrática, la complejidad de nuestras vidas sociales nos vincula en asociaciones que yacen por encima y por debajo del nivel del Estado-nación. Estas asociaciones median la forma en la que nos relacionamos con el Estado. Si dejamos de considerar el Estado como el vértice privilegiado de la identidad colectiva y, en su lugar –al igual que Rawls–, lo considera-

mos como "una unión de uniones", entonces la ciudadanía también debería entenderse como una forma de identidad colectiva, mediada a través de las instituciones de la sociedad civil.[13] En el contexto europeo, esto significa que los reclamos de los extranjeros para obtener la ciudadanía en una entidad política deberían establecerse no sólo por decisiones jerárquicas desde arriba, sino por medio del ejercicio de ciertas capacidades y el cumplimiento de determinadas condiciones por parte de las personas. La ciudadanía civil debería ser el camino a la ciudadanía política (Janoski, 1998).

¿Pero cuáles son las condiciones que deben cumplirse para que alguien haga la transición entre un estatus de extranjería y otro?[14] Es innegable que el tiempo y la naturaleza de la residen-

13 Craig Calhoun me ha hecho notar que en el Estado-nación moderno, el estatus de ciudadano es una relación no mediada entre el Estado y el individuo, ya que la ciudadanía no depende normativamente de la pertenencia a un cuerpo mediador secundario, como una iglesia o una corporación. Por supuesto, esto es verdad a nivel jurídico y constitucional, ya que la ciudadanía en el Estado moderno es un derecho individual y no un privilegio de un cuerpo corporativo, por ejemplo un gremio, como en la Edad Media. Sin embargo, yo hago hincapié en que la relación del individuo con el Estado está mediada sociológicamente de facto, si no de jure, a través de la sociedad civil y sus instituciones. De hecho, a partir del reconocimiento de la unificación familiar como un derecho humano básico, la jurisprudencia internacional también reconoce esta relación mediada con la pertenencia a un Estado. Además, casi todas las democracias liberales respetan el principio de que las necesidades económicas, científicas, artísticas, tecnológicas y médicas de la sociedad civil ofrecen a muchos extranjeros suficientes condiciones de entrada, así como permisos de trabajo. También en relación con esto, el Estado-nación acepta la mediación de las instituciones de la sociedad civil en el camino que lleva a la pertenencia política. Abogo aquí por un reconocimiento de este proceso mediador entre la sociedad civil y el Estado (lo que incluye a la familia y al mercado).

14 Desde el punto de vista de la filosofía política, entramos en el terreno del detalle administrativo que siempre es mejor dejar a los legisladores y burócratas. Tal como se dice que bromeó Hegel sobre la teoría política de Fichte, ¡él no debía preocuparse por los pasaportes! Sin embargo, en la

cia en un país en particular figuran primeros entre esos criterios. Otros pueden ser un conocimiento mínimo del idioma del país anfitrión, así como algún tipo de "conocimiento civil" sobre las leyes y las formas gubernamentales de ese país. Esos criterios pueden elaborarse y aplicarse en forma razonable.

Lo que debería determinar progresivamente las reivindicaciones de pertenencia y de ciudadanía es lo que las personas hacen, y no tanto lo que son en términos de identidades atribuidas de raza, etnia y religión. Esto, aplicado al caso de la Europa actual, significa en realidad que si un nacional italiano o portugués puede establecer residencia en París, Hamburgo o Londres, ser candidato y votar en las elecciones locales de esos países pasados seis meses, entonces ¿cuál es la justificación para negarle derechos similares a un nacional turco o croata, a un paquistaní o a un argelino que han residido en un país y participado en la economía y en la sociedad civil, que han pertene-

---

actualidad el pasaporte se ha convertido en un documento simbólico que representa en sus páginas todas las perplejidades e inequidades de los regímenes y las prácticas de ciudadanía actuales. ¡No es entonces menos meritorio de reflexión filosófica que una postal!

Asimismo, los criterios de inmigración, como el tiempo de residencia y los requisitos de idioma, pueden afectar en forma muy diversa a distintos sectores de la población extranjera de determinado país. Estas cuestiones de impacto diferencial pueden, a su vez, permitir u obstaculizar la adquisición de derechos ciudadanos por parte de distintos grupos. Por ejemplo, cualquier prueba de competencia en el idioma me parece un requisito eminentemente razonable por parte del país anfitrión para otorgar permisos de residencia y ciudadanía a extranjeros. Por otro lado, es muy probable que este requisito signifique una desventaja para las mujeres, quienes por lo general, si no en todos los casos, entran al país anfitrión en virtud de cláusulas de unificación familiar y no participan en la sociedad civil y en la economía de la esfera pública del país receptor, o lo hacen en forma muy limitada. En estas circunstancias, los requisitos de competencia en el idioma que no estén acompañados de un subsidio a la enseñanza de la lengua podrían ser discriminatorios contra las mujeres y los miembros más ancianos de la población extranjera.

cido a un sindicato o a un grupo religioso, a una junta escolar o a una asociación barrial? El Estado democrático liberal es una "unión de uniones": en tanto es posible que las virtudes y las capacidades que hacen que una persona sea buena vecina, una compañera de trabajo confiable o un miembro honesto de la comunidad empresaria no puedan transferirse de inmediato a las virtudes y capacidades requeridas para obtener la ciudadanía política, tampoco significa que existe una división ontológica entre ellas. Debemos reflexionar sobre las prácticas sociales que permiten alentar la transición de la ciudadanía civil a la política y cultivar las virtudes espirituales que lleven a una "mentalidad ampliada" (Benhabib, 1992). Esta mentalidad ampliada nos permite ejercer la imaginación cívica al tener en cuenta la perspectiva del (los) otro(s) para poder buscar su acuerdo respecto de las normas controvertidas y divisorias que afectan nuestras vidas y nuestras interacciones. Esta mentalidad ampliada –que considero una condición necesaria para la *práctica*, no para la *adquisición*, de la ciudadanía democrática– presupone las virtudes de la pertenencia y la asociación, la capacidad de la persona para negociar perspectivas y lealtades contradictorias, y para distanciarse de sus compromisos más profundos y así poder considerarlos desde la perspectiva hipotética de una moralidad universalista (Benhabib, 1994). La esfera pública democrática en la que se cultivan estas virtudes no se opone a la sociedad civil global, sino que es un aspecto de ella.

INMIGRACIÓN Y EMIGRACIÓN: ¿FENÓMENOS SIMÉTRICOS?

Quisiera retomar ahora el problema filosófico central en cuanto a los principios de la pertenencia democrática liberal.

¿Existe algún tipo de condición justificativa para que un sistema democrático liberal cierre sus fronteras a personas ajenas que buscan ser admitidas? Mi breve respuesta es: "No, no hay ninguna". Existen algunas restricciones justificables en torno de la calidad y la cantidad de la nueva inmigración que pueden permitir los estados-nación, pero jamás algo que justifique cerrar las fronteras por completo. Además, con frecuencia muchas de las restricciones que podrían justificarse, como limitar la entrada de personas y grupos considerados una amenaza militar, de seguridad o inmunitaria para el país, admiten incluso ser impugnadas. Piénsese en cómo se puede abusar del alegato de que determinadas personas representan una "amenaza a la seguridad nacional"[15] –y de hecho a lo largo de la historia así ha sucedido– para impedir que los disidentes políticos ingresen a un país y en cómo se ha promovido la creación de categorías de extranjeros "indeseables". Las virtudes de las democracias liberales no residen en su capacidad de cerrar las fronteras, sino en su capacidad para escuchar las reivindicaciones de aquellos

15 Debido a los sucesos del 11 de septiembre de 2001 y a la preocupación legítima de los Estados Unidos por su seguridad, así como la de los gobiernos en todo el mundo para proteger a sus poblaciones de futuros ataques terroristas, esta reivindicación puede parecer extrema. Sin embargo, yo diría que las amenazas a la seguridad caen en la categoría de restricciones legítimas que pueden aplicarse para restringir la inmigración a un país. No obstante, dichas restricciones no pueden darle al gobierno y a otros organismos una discreción ilimitada para violar los derechos civiles de los inmigrantes, de sospechosos detenidos y de otras categorías de no ciudadanos. Después de que el gobierno de Bush arrestara a más de seiscientos sospechosos, en su mayoría de descendencia árabe-americana y no todos inmigrantes, han surgido inquietudes legítimas sobre la violación de los derechos civiles de estas personas. Asimismo, el plan para juzgar a los terroristas capturados según la categoría de "combatiente ilegal" y ante tribunales militares, en reemplazo de los civiles, ha provocado grandes críticas y preocupación. En una cultura democrática pujante, ni siquiera la preocupación por la seguridad puede anular tan fácilmente los derechos civiles de los no ciudadanos.

que, por la razón que sea, tocan a sus puertas. Escucharlas no significa que automáticamente sean otorgadas o reconocidas, pero significa de hecho que la reivindicación moral de una persona que busca ser admitida nos impone una obligación recíproca de revisar en forma individual cada uno de los casos de aquellos que buscan pertenecer a nuestro entorno.

En otras palabras, existe un derecho humano fundamental de salir y también de buscar ser admitido en una comunidad política, un derecho que se afirma en el reconocimiento del individuo como una persona autónoma que tiene la facultad de ejercer sus derechos. El derecho fundamental a la liberad humana implica el derecho fundamental de entrada y de salida. Este derecho fundamental crea una serie de obligaciones y deberes recíprocos en los estados: por ejemplo, abstenerse de impedir la salida de aquellos que desean irse, o de bloquear por completo la entrada a los quieren ingresar. Cualquier restricción que se imponga sobre los derechos de salida y entrada debe ser compatible con este derecho humano fundamental y, a su vez, estar limitada por éste.

El derecho fundamental de salida y entrada es una reivindicación moral y no un derecho jurídico, que sería defendido, o podría serlo, por una autoridad establecida con poderes jurídicos y coercitivos.[16] Este derecho expresa una reivindicación

16 El profesor Jürgen Habermas me hizo reparar sobre esta distinción. Sin embargo, aunque no existe ninguna autoridad que obligue a los estados-nación a aceptar refugiados y a quienes buscan asilo, los grupos ciudadanos de los países en cuestión pueden ellos mismos litigar contra su propio gobierno y organismos alegando que éstos pueden haber violado derechos humanos fundamentales, la constitución u otros procedimientos administrativos en su trato a los extranjeros. En dichos casos, los ciudadanos interesados actúan contra su propia autoridad gubernamental como defensores de la persona ajena y extranjera. Por supuesto que este derecho a "hacer juicio" a sus propias autoridades estatales no es equivalente a un

moral porque el reconocimiento de la libertad humana para demostrar lealtad a un orden político, a sabiendas y por propia voluntad, implica el derecho de salida cuando no cabe esperarse esa lealtad. Los ciudadanos y ciudadanas no son prisioneros de sus respectivos estados. Sólo un sistema de gobierno que violara otras libertades humanas fundamentales sería también aquel que limitara la libertad de salida de su ciudadanía.

En uno de los pocos debates actuales sobre estas cuestiones, Michael Walzer afirma que "el hecho de que las personas puedan con todo derecho abandonar su país, no genera sin embargo el derecho a entrar en otro (cualquier otro). La inmigración y la emigración son moralmente asimétricas" (1983: 40). No obstante, la asimetría de estos derechos no puede sostenerse, por dos razones. La primera es una consideración pragmática que también es moralmente relevante. En un mundo en el que la superficie de la tierra ya está dividida en estados-nación, o al menos en unidades políticas que ejercen la soberanía sobre su territorio, el derecho de la persona a salir de hecho significa que debe aterrizar sobre el territorio de otro. Literalmente no existe ningún lugar adonde ir en el mundo actual; en cada etapa del camino se estaría cruzando el territorio soberano de una u otra entidad política. Si esto es así, entonces el reconocimiento del derecho humano de salida significa, al menos, el reconocimiento del derecho humano de entrada. Este *derecho de entrada* debe diferenciarse de la *reivindicación de pertenencia*, pero en esta etapa sólo se está considerando el derecho humano de entrada.

---

derecho coercitivo contra ellas, pero como lo demuestran las recientes luchas por el trato a los refugiados, a quienes buscan asilo y a los inmigrantes en todo el mundo, existe un "poder comunicativo" que deriva de estas acciones y que puede lograr una influencia coactiva.

La segunda razón por la que esta asimetría no se sostiene es que el derecho humano fundamental de salida es importante sólo si podemos revertir las perspectivas morales y considerar que el hecho de que algunos puedan irse, para otros significa que no sólo vendrán personas ajenas, sino que también todos podemos ser potencialmente ajenos en otra tierras. Si sostenemos que tenemos derecho a salir, entonces también estamos diciendo que otros tienen que reconocernos como extranjeros potenciales que pueden querer entrar en su país. Pero si queremos que se nos reconozca este derecho, entonces también debemos reconocérselo a los demás. El reconocimiento mutuo de las obligaciones recíprocas generadas por este derecho es lo único que le otorga sentido como reivindicación moral. Existe un derecho humano fundamental de salida sólo si existe también un derecho humano fundamental de entrada, aunque no necesariamente de pertenencia.

¿Cuál es la diferencia entre *entrada* y *pertenencia*?[17] Todas las comunidades políticas organizadas tienen el derecho de controlar los criterios de pertenencia y los procedimientos de inclusión y exclusión. Todas las democracias liberales por lo general estipulan los criterios que deben cumplirse, las condiciones que deben satisfacerse y los procedimientos a seguir para otorgar acceso a la pertenencia y, eventualmente, a la ciudadanía. La entrada no crea un derecho automático a la pertenencia; implica el derecho moral de cada uno a saber cómo y por qué se puede ser miembro o no, si se le va otorgar el estatus de refugiado o no, la residencia permanente, etc. Al expresar estas condiciones, un sistema democrático liberal debe tratar al extran-

17 Quisiera agradecer a Glyn Morgan por haber llamado mi atención sobre esta diferencia en sus comentarios volcados en "Dilemmas of European citizenship", Congreso en CES, Harvard University, Cambridge, octubre de 1997.

jero y a la persona ajena de acuerdo con las normas internacionalmente reconocidas de respeto y dignidad humana, de acuerdo con regulaciones transparentes de las que puedan hacerse responsables las autoridades gubernamentales competentes. Más aun, los no miembros y sus defensores deben tener derecho a litigar e impugnar decisiones concernientes a la condición de inmigración, asilo y refugio (véase Walzer, 1983: 60). La prerrogativa de los estados democráticos soberanos para definir el criterio de inclusión política no es un derecho incondicional. Las cuestiones de soberanía democrática y de derechos humanos deben limitarse y controlarse mutuamente.

Al vigilar sus fronteras, las democracias liberales siempre están bajo el peso de la prueba para demostrar que las formas en que lo hacen no violan derechos humanos fundamentales. Un Estado democrático puede querer revisar los certificados de casamiento de ciudadanos y no ciudadanos para verificar su veracidad, pero un Estado democrático que somete a las mujeres a exámenes ginecológicos para probar si el casamiento se ha consumado, como hizo Inglaterra bajo el gobierno de Margaret Thatcher, está violando un derecho humano fundamental de trato igualitario y respeto por la integridad física.

Los estados democráticos que están ansiosos por mantener determinados estándares de vida en su población son libres de regular sus mercados de trabajo. Pueden castigar a los empleadores que contratan extranjeros ilegales que no tienen la documentación apropiada, pagan salarios bajos y no proveen condiciones de trabajo justas; pueden permitir que los empleadores recluten trabajadores de algunos países extranjeros que poseen ciertas habilidades. Pero un Estado democrático que admite a estas personas debe especificar las condiciones que les permitirían quedarse, las oportunidades que los habilitarían a cambiar su estatus de entrada una vez que están dentro de cier-

tas fronteras y los derechos y beneficios que les corresponden en virtud de su entrada. Una democracia liberal no puede echar a categorías enteras de pueblos, como intentó hacerlo Alemania a comienzos de la década de 1990, con el argumento de que los inmigrantes y las personas que buscaban asilo afectaban negativamente al estándar de vida nacional. Más allá de las dudosas conexiones causales de orden económico que establecen estas aseveraciones, existe también el problema más fundamental de violación de los derechos humanos, ya sea el de aquellas personas que buscan asilo según convenios internacionalmente reconocidos, o los derechos de los residentes extranjeros de reivindicar sus pertenencia política, tema que he desarrollado en este capítulo. Es importante reconocer que los intereses económicos del Estado jamás pueden servir por sí mismos como una carta de triunfo moral en las políticas de inmigración y asilo. Y que –si en verdad la inmigración afecta negativamente al mercado interno– las democracias liberales deben buscar equilibrar su bienestar económico con el compromiso y el respeto por derechos humanos fundamentales.[18]

18 California adoptó la Proposición 187 a través de un referéndum en 1994; esta medida negaba a los inmigrantes ilegales todos los servicios estatales, incluida la salud. Aunque un juez federal de distrito en Los Ángeles revocó la Proposición 187 (el caso aún está en apelación), en 1996 y como parte de la agenda de reforma del sistema de bienestar, el Congreso promulgó una ley que negaba ciertos beneficios sociales a todos los inmigrantes, legales o ilegales, incluidos los vales por alimentos y la ayuda financiera a las personas ancianas y discapacitadas. La ley, aprobada el 22 de agosto de 1996, no tenía precedentes, ya que se aplicaba incluso a las personas que habían entrado a los Estados Unidos antes de esa fecha; un año después se promulgó una ley que devolvía ciertos beneficios a los ancianos y enfermos que habían entrado previamente, y en junio de 1998 se les devolvieron los vales por alimentos a los niños, niñas y personas ancianas y discapacitadas.

En un artículo provocador, Owen Fiss afirma que estas enmiendas plantean "con especial urgencia y claridad, la cuestión de si las leyes que imponen restricciones sociales sobre los inmigrantes pueden conciliarse con

SOBERANÍA, DERECHOS HUMANOS Y EL ESTADO-NACIÓN

En su libro *The crisis of parliamentary democracy*, de 1923, Carl Schmitt escribió:

> Toda democracia real se basa en el principio de que no sólo los iguales son iguales sino que los no iguales no serán tratados igualitariamente. Por lo tanto, la democracia requiere, primero, homogeneidad y segundo –de ser necesario–, la eliminación o erradicación de la heterogeneidad. [...] La igualdad es sólo interesante y valiosa desde un punto de vista político en tanto tenga sustancia y de ahí la posibilidad y el riesgo de la inequidad. [...] [que] cada persona adulta, tan sólo en tanto persona y en virtud de esa razón, deba ser políticamente igual a todas las demás personas es una idea liberal, no una idea democrática ([1923], 1985: 9-11).

Así, Schmitt abre una brecha entre los conceptos liberales y los conceptos democráticos de la igualdad. En tanto entiende que el liberalismo defiende la igualdad moral universal, considera que la democracia estipula sólo la igualdad de todos los miembros de un pueblo soberano. Este argumento ignora la especificidad de los proyectos modernos de democracia, en contraposición a los antiguos.

Para los primeros, la igualdad moral de las personas en tanto seres humanos y su igualdad en tanto ciudadanas están imbricadas entre sí. El contrato social moderno de los estados-

---

la Constitución, en particular la disposición que garantiza a todas las personas –no a todos los ciudadanos y ciudadanas, sino a todas las personas– igual protección ante la ley". Véase Fiss (1998) y las respuestas a su artículo.

nación basa su legitimidad en el principio de que los consocios de una nación tienen derecho a igual trato como personas a las que les corresponden derechos, precisamente porque son seres humanos; los derechos de ciudadanía se basan en esta igualdad moral más fundamental, que los individuos gozan como personas. Para los modernos, "los Derechos del Hombre" y "los Derechos del Ciudadano" son coetáneos.

Es verdad que existen conflictos y tensiones en estas afirmaciones: todo contrato social nacional circunscribe el círculo de su ciudadanía, y crea así diferencias entre aquellos que son signatarios del contrato social y aquellos para quienes el contrato se aplica pero que no tienen el estatus de signatarios. Las democracias liberales modernas, establecidas tras la Revolución Francesa y la de los Estados Unidos, proclaman a la vez que los consocios de su cuerpo soberano deben tratarse entre sí como personas con derechos, en virtud de su estatus como seres humanos, no sólo como consocios. Al mismo tiempo, estas mismas proclamas, expresadas en nombre de verdades universales de la naturaleza, la razón o de Dios, también definen y delimitan las fronteras, y crean exclusiones dentro del pueblo soberano y fuera de él. Adentro están aquellos que son "meros auxiliares de la República", como llamó Kant a las mujeres, los niños y niñas y los sirvientes desposeídos ([1797], 1996: 92), y afuera están los extranjeros y las personas ajenas. Esta tensión constitutiva no surge, como supone Schmitt, porque el liberalismo y la democracia se contradigan. Más bien, hay un dilema constitutivo en el intento de los estados-nación de justificar su legitimidad recurriendo a principios morales universalistas de derechos humanos, a los que luego se circunscribe en forma particular. La tensión entre el alcance universalista de los principios que legitiman el contrato social de la nación moderna, por un lado, y la reivindicación de esta nación para definirse a

sí misma como una comunidad cerrada, por otro, se manifiesta en la historia de las reformas y las revoluciones de los dos últimos siglos.

Cuando Hannah Arendt escribió que "el derecho a tener derechos" era una reivindicación fundamental y un problema político insoluble, no quiso decir que las personas ajenas, las extranjeras y las residentes no tuvieran derecho alguno ([1951], 1979: 226). En determinadas circunstancias, como el caso de los judíos en Alemania, los nacionales griegos y armenios en el período de la fundación de la República de Turquía y los refugiados alemanes en la Francia de Vichy, grupos enteros de personas fueron "desnaturalizadas" o "desnacionalizadas" y perdieron la protección de un cuerpo jurídico soberano. Para Arendt, no había ni soluciones teóricas ni institucionales para resolver este problema. En el nivel teórico, debería haber examinado más en profundidad la tensión constitutiva entre las reivindicaciones de soberanía nacional y las de derechos humanos. En el nivel institucional, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, han surgido diversos arreglos que manifiestan el proceso de aprendizaje de las naciones del mundo para lidiar con los horrores del siglo pasado: el límite y las pruebas impuestas a las mayorías parlamentarias por los tribunales constitucionales, sobre todo en el terreno de derechos humanos; la Convención de 1951 relativa al Estatus de Refugiados; la creación del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR); la institución de la Corte Internacional y, más recientemente, de un Tribunal Penal Internacional por el Tratado de Roma. En tanto los procedimientos de revisión constitucional (que prevalecen cada vez más en la práctica política europea a partir del establecimiento del Tribunal de Justicia Europeo) pueden proteger los derechos humanos y civiles fundamentales de las minorías étnicas, religiosas, lin-

güísticas, sexuales y otras, las convenciones de las Naciones Unidas siguen siendo directrices humanitarias sin fuerza de ley. Hasta hoy, la autoridad de la Corte Internacional de Justicia de La Haya está en disputa, e incluso el Tribunal Penal Internacional debe lidiar primero y principal con "crímenes de lesa humanidad". Aún no hay tribunales de justicia mundiales con la jurisdicción para castigar a los estados soberanos por la forma en que tratan a las personas refugiadas, extranjeras y ajenas. Tampoco existe un organismo encargado de imponer el cumplimiento de la ley con facultades para aplicar dichos castigos. En este terreno, las obligaciones voluntarias por parte de los estados-nación, incurridas por propia voluntad con la firma de tratados, siguen siendo la norma.

Sin embargo, el trato de las personas ajenas, extranjeras y otras en nuestro entorno es un caso testigo crucial para la conciencia moral y la reflexión política de las democracias liberales. Definir la identidad de la nación soberana ya es en sí un proceso de debate público fluido, abierto y controvertido: las líneas que separan a "nosotros" de "ustedes", "nosotros" de "ellos", la mayoría de las veces se basan en prejuicios no cuestionados, antiguas batallas, injusticias históricas y puros decretos administrativos. Los orígenes de cada Estado-nación moderno conllevan los rastros de algún tipo de violencia e injusticia; hasta aquí Carl Schmitt no se equivocaba. Pero las modernas democracias liberales son colectividades que se limitan a sí mismas y que, al mismo tiempo, constituyen la nación como soberana en tanto proclaman que la soberanía deriva su legitimidad de la adhesión de la nación a principios fundamentales de derechos humanos. "Nosotros, el pueblo" es una fórmula inherentemente conflictiva, que en su propia formulación contiene los dilemas constitutivos del respeto universal por los derechos humanos y las reivindicaciones parti-

cularistas de soberanía (Ackerman, 1991). Los derechos de personas extranjeras y ajenas –ya sean refugiadas o trabajadores visitantes, aventureros o personas en busca de asilo– indican el umbral, la frontera en la que la identidad de "nosotros, el pueblo" se define y se vuelve a negociar, se demarca y se desmonta, se circunscribe o se torna fluida.

7
Conclusión
¿Qué hay más allá del Estado-nación?

Este libro comienza con una reflexión sobre la "extraña multiplicidad" de nuestro tiempo (Tully, 1995), es decir, sobre la coexistencia de distintos movimientos identitarios. Algunos de ellos buscan afirmar el reconocimiento de las diferencias dentro de las fronteras de las democracias liberales existentes; otros buscan transformar esos sistemas políticos en formaciones multiculturales o pluriculturales. Y también existen otros movimientos que pretenden redefinir por completo las fronteras y establecer nuevos estados-nación.

Para completar el círculo de esta argumentación, en el capítulo 6 se analizaron las transformaciones en la ciudadanía dentro de los países miembros de la Unión Europea. Al diferenciar la institución de la ciudadanía en tres elementos constitutivos –identidad colectiva, pertenencia política y atribución de beneficios y derechos sociales–, sugerí que actualmente somos testigos de un "efecto de desagregación", cuya consecuencia es el desmantelamiento de estas tres dimensiones de la ciudadanía. La pertenencia nacional y política sufren ataques crecientes. En muchos estados europeos ya no es necesario que una persona sea ciudadana de un sistema de gobierno para poder participar en elecciones locales y regionales. Asimismo, una persona puede adquirir derechos y beneficios sociales sin tener derecho a voto o sin ser ciudadana de un país específico, que es

el caso de muchos de los trabajadores visitantes en Europa. Debido al acelerado desarrollo de mecanismos administrativos, políticos y jurídicos en la Unión Europea, estos cambios se ven con mayor claridad en el contexto europeo actual, aunque también son evidentes las transformaciones en otras regiones del mundo.

Países como México y la República Dominicana permiten que sus vastas poblaciones en diáspora mantengan ciertos derechos de ciudadanía en su país natal, como poder votar en las elecciones locales y nacionales y, en el caso de la República Dominicana y de Colombia, incluso presentarse a elecciones y ejercer cargos públicos. Para mantener vivos los lazos de la vasta población emigrante con su país de origen, hace poco la India modificó sus normas sobre pasaportes y tenencia de la propiedad. En toda Asia Sudoriental y en América Latina, la norma para el siglo XXI es la "ciudadanía flexible" (Ong, 1999). Las extrañas multiplicidades de nuestro tiempo y la desagregación o flexibilidad de la ciudadanía están estrechamente vinculadas. Juntas anuncian transformaciones profundas en el sistema del Estado-nación moderno.

El Estado-nación moderno luchó en torno a cuatro objetivos en el curso de su desarrollo desde el siglo XVI hasta el siglo XIX en Occidente: dominio territorial, control administrativo, consolidación de la identidad cultural colectiva y legitimidad política mediante una creciente participación democrática. Existe amplio consenso en cuanto a que estas cuatro funciones del Estado están sufriendo profundas transformaciones. Si el sistema del Estado-nación, caracterizado por el "mundo interior" de la política territorialmente delimitada y el "mundo exterior" de las relaciones exteriores diplomáticas y militares –en suma, el sistema "Estado-céntrico" del siglo XIX y principios del XX–, no ha llegado a su fin, al menos está siendo

profundamente reconfigurado (Rosenau, 1997: 4 y ss.). Para aprehender estos cambios y con el argumento de que los desarrollos actuales plantean una etapa cualitativamente modificada en la evolución del sistema político mundial, David Held y sus colegas introdujeron la frase "desterritorialización de la política, el gobierno y la ley" (Held *et al.*, 1999: 32).

La globalización trae consigo el arraigo de las funciones materiales y administrativas del Estado en un contexto cada vez más volátil, que excede con creces su capacidad para influir sobre decisiones y resultados. El Estado-nación es, por un lado, demasiado pequeño para lidiar con los problemas económicos, ecológicos, inmunitarios e informativos que crea un entorno más interdependiente. Por el otro, es demasiado vasto para contener las aspiraciones identitarias de movimientos sociales y regionalistas. En estas condiciones, la *territorialidad* se convierte rápidamente en una delimitación anacrónica de funciones materiales e identidades culturales. A medida que la economía global socava el poder de los estados-nación para definir las políticas redistributivas y procurar la justicia económica dentro cada país, la internacionalización y la transnacionalización de la cultura, el movimiento de las personas a través de fronteras nacionales porosas y el auge de los medios de comunicación globales brindan fuentes alternativas de hegemonía cultural. Actualmente, la *legitimidad democrática* debe lograrse en estados-nación en los que aquel "nosotros" de "nosotros, el pueblo" luce cada vez más desgastado y difuso. Las crisis de las políticas redistributivas afectan la solidaridad entre las clases sociales, mientras que el auge de los movimientos multiculturalistas e identitarios fragmentan el "nosotros" y hacen que sus límites sean fluidos y porosos. ¿Quiénes somos "nosotros"? Junto al debilitamiento de las fuentes democráticas de legitimidad debido al deterioro del papel redistributivo

del Estado, las identidades culturales colectivas se tornan cada vez más volátiles y fragmentadas.

El carácter cambiante del Estado-nación afecta a la ciudadanía. En el mundo moderno, la ciudadanía significó la pertenencia a una comunidad política delimitada, ya sea un Estado-nación, un Estado multinacional o una federación de estados. El régimen político de soberanía delimitada territorialmente, ejercido a través de procedimientos administrativos formales y racionales, y dependiente de la construcción de una voluntad democrática de un grupo de personas más o menos homogéneo desde un punto de vista cultural, puede funcionar sólo si la soberanía está definida, circunscripta y bajo control. El ciudadano o ciudadana es una persona que posee derechos de pertenencia para residir en un territorio, que está sujeta a la jurisdicción administrativa del Estado y que, idealmente, también pertenece a un soberano democrático en cuyo nombre se promulgan las leyes y se ejerce el gobierno. Siguiendo a Max Weber, podemos decir que esta unidad de *residencia, sujeción administrativa, participación democrática* y *pertenencia cultural* constituyó el modelo "ideal-típico" de ciudadanía en el moderno Estado-nación occidental (véase Weber [1956], 1978: 901-926). La influencia de este modelo, ya sea que se corresponda o no con las condiciones locales, se extiende incluso más allá de Occidente: dondequiera que surgieron, las naciones en proceso de modernización en África, Medio Oriente, América Latina y Asia, que arribaron al proceso de formación del Estado más tarde que sus contrapartes en Europa Occidental, también copiaron este modelo.

A pesar del dominio de este modelo sobre nuestro imaginario institucional y político –en ninguna instancia tan evidente como en las prácticas que rigen los derechos de naturalización, inmigración, asilo y refugio–, vivimos en un mundo en el que

las democracias liberales deberán reconocer que la ciudadanía unitaria ha llegado a su fin. Los movimientos multiculturales son una manifestación de estas transformaciones y asimismo tienen un papel fundamental en modelar el futuro. Las demandas multiculturalistas son antitéticas con el modelo weberiano en todo sentido: abogan por la *pluralización* de las identidades culturales, exigen la *descentralización* de la uniformidad administrativa y la creación de *múltiples* jerarquías jurídicas y jurisdiccionales, exigen la *devolución* del poder democrático a las regiones o grupos y celebran el *debilitamiento* del vínculo entre la residencia territorial ininterrumpida y las responsabilidades ciudadanas.

Sin duda, un factor central que impulsa todos estos cambios es la nueva etapa global de la economía mundial. Con la colosal expansión de los medios de transporte y comunicación en todo el mundo, más y más personas viajan y entran en contacto. Los migrantes del siglo XXI, a diferencia de sus ancestros en los dos siglos anteriores, no están obligados a resignar los lazos con sus países de origen, ya sea a nivel jurídico, político o económico. Con la liberalización de los conceptos de ciudadanía en los países receptores debido al auge del multiculturalismo, las personas inmigrantes están ingresando a sociedades en las que las presiones para "naturalizarse" y para "ser como los nativos" están muy debilitadas. Los inmigrantes no precisan cambiar sus nombres como debieron hacerlo alguna vez al llegar a Ellis Island en Nueva York, y sus hijos e hijas ni siquiera deben aprender el idioma oficial del país receptor: en muchos casos, pueden desaparecer en los enclaves económicos del grupo étnico en la mayoría de los centros metropolitanos. Estos enclaves, que abastecen a vastos sectores de servicios en los grandes centros urbanos –hoteles, restaurantes, hospitales, salubridad, etc.– también brindan entornos en los que las cul-

turas de los países de origen pueden perpetuarse, difundirse y a veces transformarse hasta ser casi irreconocibles. En la medida en que las grandes democracias liberales capitalistas como la estadounidense y las europeas continúen precisando mano de obra barata del resto del mundo, se extenderá la "contraglobalización" –en la que la periferia migra hacia el centro– y, con ella, el debilitamiento de las reivindicaciones de residencia, identidad cultural y ciudadanía.

Sin embargo, la trayectoria principal de la globalización todavía va desde el centro hacia la periferia y no viceversa. En este proceso, las corporaciones transnacionales y mundiales están interconectando al mundo a través de los mercados de materias primas y valores, títulos y microchips, redes televisivas y discos satelitales. Incluso dentro de la Unión Europea, el movimiento de capital y servicios entre las fronteras de los estados-nación es mayor que el movimiento de personas. Sin lugar a dudas, el surgimiento de un mercado común de 370 millones de consumidores –que se espera aumentará a más de 650 millones en 2007 con la expansión de la Unión Europea hacia el Este, que incluirá a los países de Europa Central y del Este– resulta tentador para los capitalistas europeos, sin importar los eventuales conflictos entre intereses nacionales que puedan surgir. ¿Cuál es entonces la alternativa al sistema actual de estados-nación ya en decadencia? ¿Una *res publica mundialis* o un *global.com*? ¿Una república mundial o la expansión capitalista desenfrenada, que socava los estados-nación y los controles democráticos que encuentra en su camino?

Nos enfrentamos al riesgo genuino de que el movimiento mundial de personas y materias primas, noticias e información, propicie un flujo permanente de personas sin compromisos, industrias sin responsabilidad, noticias sin conciencia pública y difusión de la información sin un sentido de los límí-

tes y la discreción. En esta "civilización global.com", las personas se reducirán a una dirección de correo electrónico en el espacio y sus vidas políticas y culturales proliferarán en gran medida en el universo electrónico, en tanto sus vínculos temporales serán de corta duración, cambiantes y superficiales. La ciudadanía democrática, más allá de las utopías de democracia global alimentadas por internet, es incompatible con estas tendencias. Requiere compromiso; y el compromiso requiere responsabilidad y una profundización de los vínculos.

Sin embargo, la globalización también proclama otros desarrollos más compatibles con la ciudadanía democrática: el surgimiento de un discurso mundial de derechos humanos; el crecimiento de las redes de solidaridad transnacional entre culturas y religiones en torno de cuestiones como el medio ambiente, el calentamiento global y los derechos de las mujeres, niños y niñas; el auge de las ONG para combatir el SIDA, mejorar la condición de los prisioneros de conciencia (Amnistía Internacional) y llevar asistencia médica a millones de personas en todo el mundo (Médicos Sin Fronteras); la difusión de una cultura joven global; el surgimiento de estructuras transnacionales de gobierno, como la Unión Europea. Todos ellos son indicadores de nuevas modalidades de acción y coordinación política y ética en un mundo nuevo. Indican que la ciudadanía democrática también puede ejercerse entre las fronteras nacionales y en contextos transnacionales. El interrogante más urgente al que se enfrentan las futuras teoría y práctica democráticas es si, en vista de lo obsoleto del modelo unitario de ciudadanía, a pesar de todo se podrán preservar estos aspectos de agencia democrática.

Ante nuestra situación actual, se ha invocado con frecuencia el concepto de Kant de "ciudadanía cosmopolita" como una posible alternativa (véanse Nussbaum, 1997; Bohman y Bach-

mann, 1997). Pero Kant consideraba que el cosmopolitanismo era una actitud ética, no una forma de organización política. El interés ético por el mundo que debía demostrar el ciudadano mundial era posible sólo dentro del marco de los vínculos del ciudadano o ciudadana con una república específica. Kant concebía un mundo en el que todos los miembros de la raza humana serían participantes en el orden civil y se unirían en la condición de "asociación legal". Los ciudadanos cosmopolitas de Kant aún precisaban de sus repúblicas individuales para ser ciudadanos. Es por eso que se tomó el trabajo de diferenciar entre un "gobierno mundial" y una "federación mundial". Un gobierno mundial, afirmaba Kant, sería un "despotismo sin alma", mientras que una federación mundial permitiría el ejercicio de la ciudadanía dentro de comunidades delimitadas (Kant [1795], 1914: 453; [1795], 1957: 112; véase Benhabib, 2001b).

La *res publica mundialis* no puede ser una única república mundial; sólo una federación de repúblicas individuales es compatible con la idea republicana de libertad. Si nos remitimos a la raíz del término *república* y recordamos que deriva del latín *res publica*, que significa "la cosa común" o "aquello que todos comparten", la pregunta actual es: ante la decadencia de los modelos unitarios de ciudadanía, ¿qué forma tomarán las comunidades delimitadas y la ciudadanía democrática para permitir el ejercicio de la deliberación y la experimentación democráticas, así como el reconocimiento de la diversidad? Una civilización global compartida por los ciudadanos y ciudadanas del mundo precisará nutrirse de vínculos locales, debates culturales fructíferos y controversias acerca de la identidad de ese "nosotros", así como de un sentido de experimentación democrática acompañada del diseño y el rediseño institucionales. En la medida en que las futuras colectividades se reconstituyan mediante la resignificación democrática de sus

legados culturales, en la que puedan participar todas las personas afectadas, es factible trazar nuevos límites territoriales y fronteras nacionales y reimaginar nuevas instituciones de representación, gobierno y participación en el poder. Éste es el desafío futuro en la tarea de sintetizar la igualdad democrática y la diversidad cultural.

A lo largo de este libro he propuesto que la experimentación y el rediseño institucionales son compatibles con una visión de las culturas y la identidad cultural filosóficamente apropiada. Esta visión haría hincapié en que las culturas se forman a través de interacciones y diálogos complejos con otras culturas, y que sus límites son fluidos, porosos y controvertidos. Las identidades culturales en sociedades democráticas pluralistas y complejas deberían buscar un reconocimiento público de su especificidad en forma tal de no negar su fluidez. Sin embargo, gran parte del debate actual sobre estas cuestiones se ha visto empantanado por premisas epistemológicas falsas. Una vez refutadas, es posible reimaginar nuevas formas de coexistencia cultural pluralista.

Advierto dos desafíos a esta visión de pluralidad cultural y controversia democrática: las diferencias culturales que se arraigan en formas de vida vinculadas con la tierra y los movimientos fundamentalistas, que aborrecen la hibridación y niegan la complejidad cultural. En este libro no he discutido las singulares condiciones de vida y los legados culturales de los pueblos aborígenes en el mundo. De las tribus del Amazonas al pueblo Saami de Noruega, de los aborígenes australianos a los pueblos originarios de la federación canadiense, existen naciones cuya identidad cultural está arraigada en formas de vida vinculadas con una región, territorio o zona de caza y pesca tradicionales. Estos pueblos no buscan sólo preservar su idioma, sus costumbres y su cultura, sino mantener la integridad de sus

formas de vida, en gran medida contrarias a la modernidad. Hasta ahora, gran parte de los estados-nación han explotado, conquistado, vigilado o subyugado a estas minorías. Aunque soy muy escéptica acerca de las probabilidades de supervivencia de muchos de estos grupos culturales, creo que desde la perspectiva de la democracia deliberativa debemos crear instituciones con las que los miembros de esas comunidades puedan negociar y debatir el futuro de sus propias condiciones de existencia. Coincido con Kymlicka y Valadez en abogar por determinados derechos a la tierra, el idioma y la representación para las poblaciones aborígenes (Kymlicka, 2001; Valadez, 2001). Tal como propuse en el capítulo 4, los derechos a la autodeterminación de muchos de estos grupos pueden entrar en conflicto con las normas de igualdad de género de la cultura de la mayoría. Si la autodeterminación no se toma simplemente como el derecho al libre albedrío de cada uno en el gobierno de sus asuntos, sino como el derecho a participar en la comunidad en su conjunto, entonces se hace posible negociar estas formas de vida para adaptarlas a normas de género más igualitarias.

Los dilemas de la coexistencia de los grupos aborígenes dentro de la sociedad en su conjunto empalidecen en comparación con el auge de los movimientos fundamentalistas en el mundo actual. Resulta claro que el fundamentalismo es una reacción profunda no sólo contra la globalización, sino contra la creciente hibridación de culturas, pueblos, idiomas y religiones que inevitablemente la acompañan. Los movimientos fundamentalistas actuales se hacen sentir dentro de todas las grandes tradiciones religiosas y no se reducen tan sólo al Islam. Algunos fundamentalismos pueden coexistir con la ética pluralista de las democracias actuales, encontrando métodos de adaptación y compromiso. Una de las estrategias de adaptación más

comunes es la separación entre la esfera privada de la familia y la práctica religiosa, y la pública de la política y la economía (véase el capítulo 4). Muchos grupos cristianos, judíos, musulmanes y otros son capaces de realizar dicha adaptación.

A los fundamentalistas que rechazan todo tipo de cambio, por el contrario, les resulta imposible vivir en un mundo globalizado de incertidumbre, hibridación, fluidez y controversia. Incapaces de aceptar las negociaciones cotidianas que implica la práctica de cualquier creencia religiosa en el mundo actual, estos grupos le declaran la guerra a la civilización global o se consumen en actos de fervor apocalíptico; o con frecuencia, se producen los dos fenómenos. Esta búsqueda de la "pureza" está destinada al fracaso –ya sea el sueño de pureza racial de los nazis en el siglo XX, o los de un "verdadero Islam" en el siglo XXI–, pero no antes de causar un enorme daño y sufrimiento humano, inestabilidad y miedo. Es imposible predecir si estos movimientos se desintegrarán bajo el peso de sus propias contradicciones, a través de la disidencia interna, la desilusión y las traiciones, o si deberán ser derrotados por la fuerza. Resulta claro que el mayor desafío de las democracias actuales será el de mantener los derechos civiles, las libertades políticas y las instituciones deliberativas y representativas ganadas a pulso, al mismo tiempo que desactivan el sueño fundamentalista de pureza y de un mundo sin ambivalencia y acuerdos morales. Ahora, nuestro destino está marcado por la negociación de diálogos culturales complejos en una civilización global.

Bibliografía

Ackerman, Bruce (1991), *We, the people*, Cambridge, Harvard University Press, Belknap Press.

Adler, Mortimer (ed.) (1994), *Great books of the Western World*, 5ª ed., Chicago, Encyclopedia Britannica.

Adorno, Theodor, y Horkheimer, Max ([1947], 1969), *Dialektik der Aufklaerung: Philosophische Fragmente*, 2ª ed., Frankfurt am Main, Fischer Verlag [trad. esp.: *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994].

Al-Hibri, Azizah Y. (1999), "Is Western patriarchal feminism good for Third World/minority women?", en Susan Moller Okin, Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton, Princeton University Press, pp. 41-47.

Arat, Yesim (2002), "Group differentiated rights and the liberal democratic state: rethinking the headscarf controversy in Turkey", *New Perspectives on Turkey*.

Arendt, Hannah ([1951], 1979), *The origins of totalitarianism*, Nueva York, Harcourt-Brace & Jovanovich [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo, Obra completa*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1998 y 2002].

—— ([1958], 1973), *The human condition*, 8ª ed., Chicago, University of Chicago Press [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998].

—— (1961), "Crisis in culture", en *Between past and future: six exercises in political thought*, Nueva York, Meridian Books [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996].

Aristóteles (1941), *Politics*, en Richard McKeon (ed.), *Basic works of Aristotle*, trad. de Benjamin Jowett, Nueva York, Random House [trad. esp.: *Política*, Tres Cantos, Ediciones Istmo, col. "Fundamentos", 2005].

"Auslaenderrecht" (1997), *Die Gesetzestexte des "Deutschen Bundesrechts"*, versión del 12 de septiembre de 1996, Frankfurt, Suhrkamp.

Badin, Sandra (1999), "Kymlicka's liberal theory of multicultural rights: a critical examination", mimeo en manos de la autora.

Balibar, Étienne (1996), "Is european citizenship possible?", *Public Culture,* Nº 8, pp. 355-376.

Barbalet, J. M. (1988), *Citizenship: rights, struggle, and class inequality*, Mineápolis, University of Minnesota Press.
Barber, Benjamin (1995), *Jihad versus McWorld: how globalism and tribalism are reshaping the world*, Nueva York, Tarmans Books.
Barry, Brian (2001), *Culture and equality*, Cambridge, Harvard University Press.
Bauboeck, Rainer (1994), *Transnational citizenship: membership and rights in international migration*, Cornwall, Edward Elgar.
—— (1998), "The crossing and blurring of boundaries in international migration: challenges for social and political theory", en Rainer Bauboeck y John Rundell (eds.), *Blurred boundaries: migration, ethnicity, citizenship*, Viena, Ashgate Publications.
Beiner, Ronald (ed.) (1995), *Theorizing citizenship*, Albany, State University of New York Press.
Bell, Daniel [1978] (1996), *The cultural contradictions of capitalism*, Nueva York, Basic Books [trad. esp.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004].
Benhabib, Seyla (1986), *Critique, norm, and utopia: a study of the normative foundations of critical theory,* NuevaYork, Columbia University Press.
—— (1992), *Situating the self: gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*, Nueva York, Routledge; Londres, Polity.
—— (1994), "The intellectual challenge of multiculturalism and teaching the canon", en Marjorie Garber (ed.), *Cultureworks*, NuevaYork, Routledge.
—— (1995), "Cultural complexity, moral interdependence, and the global dialogic community", en Martha Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), *Development, culture, and women*, Oxford, Clarendon Press, pp. 235-259.
—— (1996a), "Deliberative rationality and models of democratic legitimacy", en *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press.
—— (1996b), *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California, Sage Publications; nueva edición (2002), Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield [trad. esp.: *El reluctante modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martín Heidegger*, Valencia, Episteme, 1996].
—— (1997a), "The embattled public sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and beyond", *Theoria: South African Journal of Philosophy* (diciembre de 1997), pp. 1-24; versión revisada y reimpresa en Edna Ullmann-Margalit (ed.) (2000), *Reasoning practically*, Oxford, Oxford University Press, pp. 164-182.
—— (1997b), "Strange multiplicities: the politics of identity and difference in a global context", en Ahmad I. Samatar (ed.), *The divided self: identity and globalization*, St. Paul, Minnesota, Macalaster College, Macalaster International Publications, pp. 27-59.
—— (1998), "Democracy and identity: in search of the civic polity", *Philosophy and Social Criticism* 24, Nº 2 y 3, pp. 85-100.
—— (1999a), "Germany opens up", *Nation* (21 de junio de 1999), p. 6.

—— (1999b), *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit: Die Horkheimer Vorlesungen*, Frankfurt, Fischer Verlag.
—— (1999c), "The liberal imagination and the four dogmas of multiculturalism", *Yale Journal of Criticism* 12, Nº 2, pp. 401-413.
—— (1999d), "'Nous' et 'les autres': the politics of complex cultural dialogue in a global civilization", en Christian Joppke y Steven Lukes (eds.), *Multicultural questions*, Oxford, Oxford University Press, pp. 44-62.
—— (1999e), "Sexual difference and collective identities: the new global constellation", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 24, Nº 2, pp. 335-361.
—— (2001a), *Transformations of citizenship: dilemmas of the nation-states in the global era: the Spinoza Lectures*, Amsterdam, Van Gorcum Publishers.
—— (2001b), "Of guests, aliens, and citizens: rereading Kant's cosmopolitan right", en William Rehg y James Bohman (eds.), *Pluralism and the pragmatic turn: transformations of critical theory*, Cambridge, MIT Press, pp. 361-387 [trad. esp.: "Sobre la hospitalidad: una relectura del derecho cosmopolita de Kant", en *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005].
Benjamin, Jessica (1988), *The bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*, Nueva York, Pantheon Books [trad. esp.: *Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Buenos Aires, Paidós, 1996].
Bernstein, Richard (1981), "Incommensurability and otherness revisited", en *The new constellation*, Londres, Polity Press.
Bhabha, Homi (1994), *The location of culture*, Nueva York, Routledge Press.
Bohman, James (1996), *Public deliberation: pluralism, complexity, and democracy*, Cambridge, MIT Press.
Bohman; James, y Mathias Lutz-Bachman (1997), *Perpetual peace: Essays on Kant's cosmopolitan ideal*, Cambridge, MIT Press.
Brubaker, Rogers (1992), *Citizenship and nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press.
—— (1996), *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the new Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
Brun-Rovet, Marianne (2000), "A perspective on the multiculturalism debate: 'L'affaire foulard' and *laicité* in France, 1989-1999", trabajo de seminario presentado en la clase de la profesora Benhabib "Nations, states, and citizens", Harvard University, Departamento de Gobierno, mimeo en manos de la autora.
Bundes Verfassungs Gericht [*Tribunal Constitucional Alemán*] (1997), "Unionsbuergerwahlrecht" (Derechos electorales de los ciudadanos y ciudadanas de la Unión Europea), 2BvR 2862/95. Resuelto el 1/8/1997, Hamburgo, Alemania.
Butler, Judith (1997), *Excitable speech: a politics of the performative*, Nueva York, Routledge.
The Canadian Charter of Rights and Freedoms (1986), en Roger Salhamy (ed.), *The Origin of rights*, Toronto, Carswell.

Carens, Joseph (1995), "Aliens and citizens: the case for open borders", en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing citizenship*, Albany, State University of New York Press.

—— (2000), *Culture, citizenship, and community. A contextual exploration of justice and evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press.

Celan, Paul (1983), "Todesfuge", en *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag [trad. esp. de José Luis Reina Palazón, *Paul Celan. Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999].

—— (2001), *Selected poems and prose of Paul Celan*, traducción de John Felstiner, Nueva York, W. W. Norton.

Cohen, Jean L. (1999), "Changing paradigms of citizenship and the exclusiveness of the demos", *International Journal of Sociology* 14, Nº 3 (septiembre), pp. 245-268.

Cohen, Jean L., y Andrew Arato (1992), *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press.

Cohen, Joshua (1989), "Deliberation and democratic legitimacy", en A. Hamlin y P. Petitt (eds.), *The good polity*, Londres, Blackwell.

Coleman, Doriane Lambelet (1996), "Individualizing justice through multiculturalism: the liberals' dilemma", *Columbia Law Review* 96, Nº 5 (junio), pp. 1093-1167.

Connolly, William (1991), *Identity difference-democratic negotiations of political paradox*, Ithaca, Cornell University Press.

Cooke, Maeve (1997), "Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas, and the politics of recognition", *Political Theory* 25, Nº 2, pp. 258-288.

Council of Europe Publishing (1996), *Recent demographic developments in Europe*, Estrasburgo.

Das, Veena (1994), "Cultural rights and the definition of community", en Oliver Mendelsohn y Upendra Baxi (eds.), *The rights of subordinated peoples*, pp. 117-158, Delhi, Oxford University Press.

De Beauvoir, Simone (1949), *Le deuxième sexe*, París, Editions Gallimard [trad. esp.: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, col. "Feminismos", 2005].

De la Vega, Garcilaso ([1605 y 1616-17], 1966), *Royal Commentaries on the Incas and the General History of Perú*, 1 y 2, trad. de Harold V. Livermore, Austin, University of Texas Press [versión original: *Comentarios reales. Obra completa,* 2 vols., Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Ediciones de Cultura Hispánica].

—— ([1616-17], 1980), *The Florida of the Inca*, ed. y trad. de John Gier Varmer y J. Johnson-Varmer, Austin, University of Texas Press [versión original: *La florida del Inca*, Madrid, Historia 16, Historia Viva, 1986].

DePalma, Anthony (1998), "Canadian Indians win a ruling vindicating their oral history", *New York Times*, 9 de febrero.

De Swaan, Abram (1997), "The receding prospects for transnational social policy", *Theory and Society: Renewal and Critique in Social Theory* 26, Nº 4 (agosto).

Derrida, Jacques (1986), "Declarations of Independence", en *New Political Science* (verano), pp. 6-15.

—— (1992), *The other heading: reflections on today's Europe*, trad. de Pascal-Anne Brault y Michael B. Nass, Bloomington, Indiana University Press.

Dryzek, John S. (1990), *Discursive democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Edmonston, Barry (ed.) (1996), *Statistics on U.S. immigration: an assessment of data needs for future research*, compilado por la Comisión de Estadísticas Nacionales y la Comisión de Población, la Comisión de Educación, Ciencias Sociales y del Comportamiento y el Consejo Nacional de Investigaciones, Washington, DC, National Academy Press.

Fanon, Frantz (1968), *The wretched of the earth*, trad. de Constance Farrington, Nueva York, Grove Press [trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta Argitaletxea, 1999].

Ferrara, Alessandro (1994), "Authenticity and the project of modernity", *European Journal of Philosophy* 2, Nº 3, pp. 241-273.

Fakhry, Majid (1983), "Philosophy and history", en *The genius of Arab civilization: source of Renaissance*, Cambridge, MIT Press; Londres, Eurabia Publishing.

Fichte, Johann G. ([1808], 1979), *Addresses to the German Nation*, Westport, Connecticut, Greenwood Publishing Group [trad. esp.: *Discursos a la nación alemana*, Barcelona, RBA Coleccionables, col. "Biblioteca de los grandes pensadores", 2002].

Fishkin, James S. (1991), *Democracy and deliberation: new directions for democratic reform*, New Haven, Yale University Press [trad. esp.: *Democracia y deliberación: nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Barcelona, Ariel, 1995].

Fiss, Owen (1998), "The Immigrant as pariah", *Boston Review* 23, Nº 5 (octubre-noviembre), pp. 4-6.

Fraser, Nancy (1992), "Rethinking the public sphere: a contribution to actually existing democracy", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press [trad. esp.: "Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente", *www.docentesdeizquierda.com.ar/cuadernos/fraser.htm*].

—— (1997a), "Culture political economy, and difference: on Iris Young's *Justice and the politics of difference*", en *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*, Nueva York, Routledge, pp. 189-207.

—— (1997b), *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*, Nueva York, Routledge Press [trad. esp.: *Justicia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, 1997].

—— (1997c), "A rejoinder to Iris Young", *New Left Review*, Nº 223 (mayo-junio), pp. 126-129.

—— "Sexual justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation" (en prensa).

Friedman, Jonathan (1995), *Cultural identity and global process*, Londres, Sage Publications.
Frug, Gerald E. (1980), *The city as legal concept*, Cambridge, Harvard Law Review Association.
Fukuyama, Francis (1989), "Entering post-history", *New Perspectives Quarterly* 6, Nº 3, pp. 49-53.
—— (1992), *The end of history and the last man*, Toronto, Maxwell Macmillan International [trad. esp.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992].
Gadamer, Hans Georg ([1960], 1975), *Truth and method*, trad. de William Glen-Doeppel, Londres, Sherd & Ward [trad. esp.: *Verdad y método. Obra completa*, 2 vols., Salamanca, Ediciones Sígueme].
Galston, William (1991), *Liberal purposes: goods, virtues, and duties in the liberal state*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gaspard, Françoise, y Farhad, Khosrokhavar (1995), *Le foulard et la République*, París, La Découverte.
Gellner, Ernest (1983), *Nations and nationalism*, Ithaca, Cornell University Press [trad. esp.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2003].
GendIer, Tamar Szabo (1998), "Comments on Seyla Benhabib, 'Multiculturalism and gendered citizenship'", Syracuse University, 4 de diciembre. Mimeo en manos de la autora.
Gilroy, Paul (1995), *Black Atlantic. Modernity and double consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
—— (2000), *Against race: imagining political culture beyond the color line*, Cambridge, Harvard University Press.
GIazer, Nathan (1997), *We are all multiculturalists now*, Cambridge, Harvard University Press.
Göle, Nilufer (1996), *The forbidden modern: civilization and veiling*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
GreenfeId, Liah (1992), *Nationalism: five roads to modernity*, Cambridge, Harvard University Press.
Guinier, Lani (1998), *Lift every voice: turning a civil rights setback into a new vision of social justice*, Nueva York, Simon & Schuster.
—— (1999), *Reflecting all of us: the case for proportional representation*, New Democracy Forum con R. Richie, Steven Hill; Micah Kleit (ed.), Boston, Beacon Press.
Gupta, Akhil y Ferguson, James (1992), "Beyond 'culture': space, identity, and the politics of difference", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, Nº 1.
Gutmann, Amy y Thompson, Dennis (1996), *Democracy and disagreement*, Cambridge, Harvard University Press.
Habermas, Juergen (1975), *Legitimation crisis*, trad. de Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press [trad. esp.: *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1985].

—— (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, trad. de Thomas McCarthy como *The theory of communicative action*, Boston, Beacon Press (1984) [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].

—— ([1983], 1990), "Diskursethik: Notizen zu einem Begruendungsprogramm", en *Moralbewusstsein und kommunikatives-Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. por Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen como "Discourse ethics: notes on a program of philosophical justification", en *Moral consciousness and communicative action*, Cambridge, MIT Press, 1990, pp. 43-116, [trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998].

—— (1996a), *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*, trad. de William Regh, Cambridge, MIT Press [trad. esp.: *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998].

—— (1996b), "Citizenship and national identity", en *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*, trad. de William Regh, apéndice 2, Cambridge, MIT Press.

—— (1998), "The european nation-state: on the past and future of sovereignty and citizenship", en Ciaran Cronin y Pablo De Greiff (eds.), en *The inclusion of the other: studies in political theory*, Cambridge, MIT Press.

Havel, Václav (1995), "A conscience slumbers in us all", discurso de graduación pronunciado en la Universidad de Harvard el 8 de junio de 1995, CTK National News Wire.

Hegel, G. W. F. ([1807], 1977), *The phenomenology of spirit*, traducción de A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica, 1973].

Heiberg, Marianne (ed.) (1994), *Subduing sovereignty: sovereignty and the right to intervene*, Londres, Pinter Publishers.

Held, David *et al.* (1999), *Global transformations,* Stanford, Stanford University Press.

Herder, Gottlieb ([1797], 1997), "Whether we need to know the end of history in order to write history", en J. G. Herder, *On world history*, ed. de Hans Adler y Ernest A. Menze, Londres, M. E. Sharpe, pp. 44-49.

Hobbes, Thomas ([1651], 1996), *Leviathan*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge, Cambridge University Press [trad. esp.: *Leviatán. Obra completa*, 2 vols., Barcelona, RBA Coleccionables, col. "Biblioteca de los grandes pensadores, s/f].

Hobsbawm, Eric (1990), *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press [trad. esp.: *Naciones y nacionalismo desde 1780,* Barcelona, Crítica, 1998].

Hollinger, David A. (1995), *Postethnic America: beyond multiculturalism*, Nueva York, Basic Books.

—— (1999), "Authority, solidarity, and the political economy of identity: the case of the United States", *Diacritics* 29, Nº 4, pp. 116-127.

Holmes, Steven A. (2001), "The confusion over who we are", *New York Times, Week in Review*, pp. 1-5, 3 de junio.

Honneth, Axel (1996), *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*, trad. de Joel Anderson, Cambridge, MIT Press [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

Honig, Bonnie (1998), "Immigrant America? How 'foreignness' solves democracy's problems", *Social Text* 3 (otoño), pp 1-27.

—— (1999), "My culture made me do it", en Susan Moller Okin, Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton, Princeton University Press.

Honig, Bonnie (2001), *Democracy and the foreigner*, Princeton, Princeton University Press.

Huber, Ernst R. (1961), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, vol. l, Stuttgart, Kohlhammer.

Huntington, Samuel (1996), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York, Simon & Schuster [trad. esp.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

Huntington, Samuel y Lawrence Harrison (eds.) (2000), *Culture matters: how values shape human progress*, Nueva York, Basic Books.

Ignatieff, Michael (1995), *Blood and belonging: journeys into the new nationalism*, Nueva York, Noonday Paperbacks.

Inglehart, Ronald (1990), *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton, Princeton University Press.

Jagger, Alison (1999), "Multicultural democracy", en *Journal of Political Philosophy* 7, Nº 3, pp. 308-329.

James, Michael Rabinder (1999), "Tribal sovereignty and the intercultural public sphere", *Philosophy and Social Criticism* 25 (septiembre), pp. 57-96.

Janoski, Thomas (1998), *Citizenship and civil society*, Nueva York, Cambridge University Press.

Jong, Cornelius (2000), "Harmonization of asylum and immigration policies: the long and winding road from Amsterdam via Vienna to Tampere", en Peter J. Van Krieken (ed.), *The Asylum Acquis Handbook*, La Haya, T.M.C. Asser Press pp. 21-37.

Joppke, Christian y Lukes, Steven (eds.) (1999), *Multicultural questions*, Oxford, Oxford University Press.

Judt, Tony (1996), *A grand illusion? An essay on Europe*, Nueva York, Hill and Wang.

Kakar, Sudhir (l990), *Intimate eelations: exploring indian sexuality*, Chicago, University of Chicago Press.

Kanstroom, Daniel (1993), "Wer Sind Wir Wieder? Laws of asylum, immigration, and citizenship in the struggle for the soul of the new Germany", *Yale Journal of International Law* 18, pp. 155 y ss.

Kant, Immanuel ([1793] 1994), "On the common saying: 'This may be true in theory, but It does not apply in practice'", en *Kant: Political writings*, ed. de Hans Reiss y trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press.

—— ([1795], 1914), "Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", en *Immanuel Kants Werke*, ed. de A. Buchenau, E. Cassirer y B. Kellermann, Berlín, Verlag Bruno Cassirer.

—— ([1795] 1957), "Perpetual peace", trad. de Lewis White Beck, en *On history*, ed. de Lewis White Beck, Indianápolis, Library of Liberal Arts [trad. esp.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, col. "El libro de bolsillo. Filosofía", 2004].

—— ([1797], 1996), *The Metaphysics of morals*, trad. de Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press.

Kerber, Linda (1997), *Women of the Republic: intellect and ideology in revolutionary America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Kessler, Charles R (1998), "The promise of american citizenship", en M. J. Pickus (ed.), *Immigration and citizenship in the 21st Century*, Nueva York, Rowman & Littlefield, pp. 3-41.

Klausen, Jytte (1995), "Social rights advocacy and state building: T. H. Marshall in the hands of the reformers", en *World Politics* 47 (enero), pp. 244-267.

Kleger, Heinz (1995), "Transnationale Staatsbuergerschaft oder: Laesstsich Staatsbuergerschaft entnationalisieren?", *Archiv fuer Rechts-und Sozialphilosophie* 62 (1995), pp. 85-99.

Klusmeyer, Douglas B. (1993), "Aliens, immigrants, and citizens: the politics of inclusion in the Federal Republic of Germany", en *Daedalus* 122, Nº 3 (verano, "Reconstructing nations and states"), pp. 81-114.

Kraus, Peter (2000), "Political unity and linguistic diversity in Europe", *Archives Européennes de Sociologie* 41, Nº 1, pp. 138-163.

Krausz, Michael (1989), *Relativism: interpretation and confrontation*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

Kristeva, Julia (1991), *Strangers to ourselves*, trad. de Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press [trad. esp.: *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza & Janés, col. "Hombre y Sociedad", 1991].

Krosenbrink-Gelissen, Lilianne (1993), "The Canadian Constitution, the Charter, and aboriginal women's right: conflicts and dilemmas", *International Journal of Canadian Studies / Revue intemationale d'études canadiennes* 7-8 (primavera-verano), pp. 207-224.

Kymlicka, Will (1995), *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press [trad. esp.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996].

—— (1996), "Three forms of group-differentiated citizenship in Canada", en Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press.

—— (1997), *States, nations, and cultures: Spinoza Lectures. The University of Amsterdam*, Assen, Van Gorcum [trad. esp.: *Estados, naciones y culturas*, Córdoba, Almuzara, 2004].

Kymlicka, Will y Norman, Wayne (1995), "Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory", en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing citizenship*, Albany, State University of New York Press, pp. 283-323.

—— (2000), *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2001), *Politics in the vernacular*, Oxford, Oxford University Press [trad. esp.: *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós Ibérica, col. "Estado y Sociedad", 2003].

Landes, Joan (1988), *Women and the public sphere in the age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.

Lehning, Percy y Weale, Albert (eds.) (1997), *Citizenship, democracy, and justice in the new Europe*, Londres, Routledge.

Lévi-Strauss, Claude (1969), *Elementary structures of linship*, Boston, Beacon Press [trad. esp.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós Ibérica, col. "Paidós Básica", 1998].

Lippmann, Walter ([1947], 1965), "Should the majority rule?", en Clinton Rossiter y James Lare (eds.), *The essential Lippmann. A political philosophy for liberal democracy*, Nueva York, Vintage Books, pp. 3-14.

Locke, John (1690], 1980), *Second Treatise of Civil Government*, Indianápolis, Hackett Publishing [trad. esp.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza, col. "El libro de bolsillo. Filosofía", 2004].

Lyotard, Jean-François (1984), *The postmodern condition: a report on knowledge*, trad. de Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneápolis, University of Minnesota Press [trad. esp.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, col. "Teorema", 1989].

—— (1988), *The différend: phrases in dispute*, trad. de George Van Den Abeele, Minneápolis, University of Minnesota Press [trad. esp.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, col. "Hombre y Sociedad", 1988].

Macedo, Stephen (1990), *Liberal virtues*, Oxford, Oxford University Press.

—— (1999), *Deliberative politics: essays on democracy and disagreement*, Oxford, Oxford University Press.

MacIntyre, Alasdair (1977), "Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science", *Monist* 60, pp. 433-472.

—— (1987), "Relativism, power, and philosophy", en Kenneth Baynes, James Bohman y Thomas McCarthy (eds.), *After philosophy: end or transformation?*, Cambridge, MIT Press.

Malcomson, Scott (2000), *One drop of blood: the American misadventure of race*, Nueva York, Farrar, Straus, & Giroux.

Mansfield, John H. (1993), "The personal laws or a uniform Civil Code?", en Robert D. Baird (ed.), *Religion and law in independent India*, Monohan, pp. 139-177.

Markell, Patchen (1999), *Bound by recognition: the politics of identity after Hegel*, tesis de doctorado, Harvard University, Departamento de Gobierno.

Marshall, T. H. (1950), *"Citizenship and social class" and other essays*, Londres, Cambridge University Press [trad. esp.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998].

Marx, Karl ([1857-58] 1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Middlesex, Penguin Books [trad. esp.: *Fundamentos de la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, col. "Comunicación", 1972].

McCall, Leslie (2001), *Complex inequality: gender, class, and race in the new economy*, Nueva York, Routledge.

McCarthy, Thomas (1991), *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*, Cambridge, MIT Press [trad. esp.: *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992].

Mendes, Candido y Soares, Luis E. (1996), *Cultural pluralism, identity, and globalization*, Río de Janeiro, publicaciones de UNESCO/ISSC/EDUCAM.

Messina, Anthony (1996), "The not so silent revolution. Postwar migration to Western Europe", *World Politics* 49 (octubre), pp. 130-154.

Moeller, Susan D. (1999), *Compassion fatigue: how the media sell disease, famine, war, and death*, Nueva York, Routledge.

Muenz, Rainer (1996), "Migrants, aliens, citizens: European migrations and its consequences", trabajo presentado en el *Foro Europeo*, Proyecto sobre Ciudadanía 1995/1996, Instituto Universitario Europeo, Florencia.

—— (2001), "Ethnos or demos? Migration and citizenship in Germany", conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Europeos, mimeo en manos de la autora.

Narayan, Uma (1997), *Dislocating cultures: identities, traditions, and Third World feminism*, Nueva York, Routledge.

Neuman, Gerald L. (1993), "Buffer zones against refugees: Dublin, Schengen and the German Asylum Amendment", *Virginia Journal of International Law* 33, pp. 503-526.

Nussbaum, Martha y Glover, Jonathan (eds.) (1995), *Women, culture, and development: on human capabilities*, Oxford, Clarendon Press.

—— (1999), *Sex and social justice*, Nueva York, Oxford University Press.

Nussbaum, Martha (1997), "Kant and cosmopolitanism", en James Bohman y Mathias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual peace: essays on Kant's cosmopolitan ideal*, Cambridge, MIT Press.

Offe, Claus (1998), "Homogeneity" and constitutional democracy: coping with identity conflicts through group rights", *Journal of Political Philosophy* 6, Nº 2 (junio), pp. 113-142.

Okin, Susan Moller (1999), "Is multiculturalism bad for women?", en Susan Moller Okin, Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism bad for women?,* Princeton, Princeton University Press.

Olson, Emilie A. (1985), "Muslim identity and secularism in contemporary Turkey: 'the headscarf dispute'", *Anthropological Quarterly* 58, Nº 4, pp. 161-169.
O'Neil, Onora (1986), *Faces of hunger: an essay on poverty, justice, and development*, Nueva York, George Allen and Unwin.
Ong, Aihwa (1999), *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*, Durham, Duke University Press.
Ortner, Sherry B. (1974), "Is female to male as nature is to culture?", en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Women, culture, and society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-69 [trad. esp.: "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura?", en O. Harris y K. Young, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979, pp. 109-131].
Parekh, Bhikhu (2000), *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*, Cambridge, Harvard University Press.
Parens, Joshua (1994), "Multiculturalism and the problem of particularism", *American Political Science Review* 88, Nº 1 (marzo), pp. 169-181.
Patterson, Orlando (1999), *Rituals of blood: consequences of slavery in two American centuries*, Washington, DC, Civitas/Counterpoint Press.
Patterson, Orlando (2000), "Taking culture seriously: a framework and an Afro-American illustration", en Lawrence E. Harrison y Samuel P. Huntington (eds.), *Culture matters: how values shape human progress*, Nueva York, Basic Books, pp. 201-219.
Pintasilgo, Maria de Lourdes (1995-1996), "Fuer ein Europa der politischen und sozialen Grundrechte", Informe del "Comité de Sabios", Bruselas, Publicaciones de la Comisión Europea, octubre-febrero.
Platón (1968), *The Republic*, ed. y trad. de Allan Bloom, Nueva York, Basic Books [trad. esp.: *La república*, Madrid, Alianza, col. "El libro de bolsillo. Clásicos de Grecia y Roma", 2005].
Polanyi, Karl (1971), *Primitive, archaic, and modern economies: essays of Karl Polanyi*, Boston, Beacon Press.
Preuss, Ulrich (1995), "Problems of a concept of European citizenship", *European Law Journa1* 1, Nº 3 (noviembre), pp. 267-281.
Putnam, Hilary (1981), *Reason, truth, and history*, Nueva York, Cambridge University Press [trad. esp.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, col. "Filosofía y Ensayo", 1988].
Randal, Jonathan C. (1997), *After such knowledge, what forgiveness? My encounters with Kurdistan*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux.
Rawls, John (1977), *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press [trad. esp.: *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999].
—— (1993), *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press [trad. esp.: *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].
—— (1999), *The law of peoples*, Cambridge, Harvard University Press [trad. esp.: *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós Ibérica, col. "Paidós Estado y Sociedad", 2001].

Rorty, Amelie (1994), "The hidden politics of cultural identification", *Political Theory* 22, Nº 1 (febrero), pp. 152-166.
—— (1995), "Rights: educational, not cultural" *Social Research* 62, Nº 1 (primavera), p. 10.
Rorty, Richard (1983), "Postmodernist bourgeois liberalism", *Journal of Philosophy* 80 (1983), pp. 583-589.
—— (1984), "Habermas and Lyotard on postmodernity", *Praxis International* 4, Nº 1, pp. 32-44.
—— (1985), "Solidarity or objectivity", en John Rachman y Cornell West (eds.), *Post-analytic philosophy,* Nueva York, Columbia University Press.
—— (1986), *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press [trad. esp.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996].
Rosenau, James (1997), *Along the domestic-foreign frontier: exploring governance in a turbulent world*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rousseau, J. J. ([1764], 1986), *First and Second Discourses and the Essay on the Origins of Languages*, ed. y trad. de Víctor Gourevitch, Nueva York, Harper & Row [versión esp.: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Tres Cantos, Akal, col. "Akal bolsillo", 1980].
Ryan, Mary (1992), *Women in public. Between banners and ballots*, Simposios de Historia Comparada de la Universidad Johns Hopkins, Baltimore, John Hopkins University Press.
—— (1997), *Civic wars: democracy and public life in the American city during the Nineteenth century*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
Salhamy, Roger E. (ed.) (1986), *The origin of rights*, Toronto, Carswell.
Sandel, Michael (1996), *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, Belknap Press.
Sartre, Jean-Paul ([1960], 1982), *Critique of dialectical reason: theory of practical ensembles*, ed. y trad. de Alan Sheridan-Smith y Jonathan Ree, Londres, Verso [trad. esp.: *Critica de la razón dialéctica, precedida de cuestiones de método*, Buenos Aires, Losada, 1963].
Scheffer, Paul (2000), "Het multiculturele drama", en *NRC Handelsblad*, 29 de enero.
Schmitt, Carl ([1923] 1985), *The crisis of parliamentary democracy*, trad. de Ellen Kennedy, Cambridge, MIT Press.
Schuck, Peter y Smith, Rogers (1985), *Citizenship without consent. Illegal aliens in the American polity*, New Haven y Londres, Yale University Press.
Schutz, Alfred (1982), *The problem of social reality*, *Collected Papers*, vol. 1, La Haya, Martinus Nijhof Publishers.
Scott, Joan (1988), *Gender and the politics of history*, Nueva York, Columbia University Press.
—— (1997), *Only paradoxes to offer: French feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press.

Shachar, Ayelet (2000), "The puzzle of interlocking power hierarchies: sharing the pieces of jurisdictional authority", *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 35, Nº 2 (verano), pp. 387-486.

Shapiro, Ian (2001), *Democratic justice,* ISPS Series, New Haven, Yale University Press.

—— (2002), "Democratic justice and multicultural recognition", en David Held y Paul Kelly (eds.), *Multiculturalism reconsidered*, Londres, Polity Press.

Shaw, Jo (1997), "The many pasts and futures of European citizenship in the European Union", *European Law Review* 22.

Shklar, Judith (1991), "American citizenship: the quest for inclusion", *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Harvard University Press, vol. 10, pp. 386-439.

Shimon, Gideon (1999), *Theodor Herzl: visionary of the Jewish state*, Nueva York, Herzl Press.

Skerry, Peter (2000), *Counting on the Census? Race, group, identity, and the evasion of politics*, Washington, DC, Brookings Institution Press.

Sleeper, James A. (1997), *Liberal racism*, Nueva York, Viking Press.

SOPEMI Publications (1998 y 2000), Sistema de información continua sobre migraciones de OCDE, *Trends in international migration. Annual Report*, París [versiones resumidas en español: *Tendencias de la migración internacional,* SOPEMI Edición 2003, www.oecd.org/bookshop, OCDE, 2003].

Soysal, Yasemin (1994), *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press.

Spade, Paul Vincent (1994), "Medieval philosophy", en *The Oxford History of Western Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 82 y ss.

Spatz, Melissa (1991), "A 'lesser' crime: a comparative study of legal defenses for men who kill their wives", *Columbia Journal of Contemporary and Social Problems* 24, pp. 597-620.

Spence, Donald (1987), "Turning happenings into meanings: the central role of the self", Polly Young Eisendrath y James A. Hall (eds.), *The book of the self: person, pretext, and process*, Nueva York, New York University Press, pp. 131-151.

Spinner, Jeff (1994), *The boundaries of citizenship: race, ethnicity, and nationality in the liberal state*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Stilz, Annie (2000), "Free exercise revisionism and the First Amendment", trabajo final del seminario Gobierno 2064 "Nations, states and citizens", a cargo de la profesora Benhabib, Harvard University, otoño de 2000, mimeo en manos de la autora.

Sunstein, Cass (1995), *Democracy and the problem of free speech*, Nueva York, Free Press.

Tamir, Yael (1993), *Liberal nationalism*, Princeton, Princeton University Press.

Taylor, Charles (1985), *Philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1989), *Sources of the self,* Cambridge, Harvard University Press [trad. esp.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996].

—— (1992), *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press [trad. esp.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

—— (1993), *Reconciling the solitudes: essays on Canadian federalism and nationalism*, edición de Guy Leforest, Montreal, McGill-Queens University Press [trad. esp.: *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismos en Canadá*, San Sebastián, Tercera Prensa, 1999].

—— (1994), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press.

—— (1995), *Philosophical arguments*, Cambridge, Harvard University Press [trad. esp.: *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, col. "Paidós estudio", 1997].

Thornton, Russell (2001), "What the Census doesn't Count", *New York Times*, 23 de marzo de 2001, Op-Ed. A:19.

Todorov, Tzvetan (1993), *Nous et les autres. On human diversity, racism, and exoticism in French tought*, trad. de Catherine Porter, Cambridge, Harvard University Press [trad. esp.: *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991].

Toynbee, Arnold (1966), "Prólogo" a Garcilaso de la Vega, *Royal Commentaries on the Incas and General History of Peru*, trad. de Harold V. Livermore, Austin, University of Texas Press.

Tully, James (1993), *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1995), *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turner, Terence (1993), "Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?", *Cultural Anthropology* 8, Nº 4, pp. 411-429.

Valadez, Jorge M. (2001), *Deliberative democracy, political legitimacy, and self-determination in multicultural societies*, Boulder, Westview Press.

Van Amersfoort, Hans (1982), *Immigrants and the formation of minority groups: the Dutch experience*, Cambridge, Cambridge University Press.

Van Krieken, Peter J. (ed.) (2000), *The asylum acquis handbook: the foundations for a common European asylum policy,* La Haya, T.M.C. Asser Press.

Waldron, Jeremy (2001), "Actions and accommodations", Conferencia Kadish, Universidad de California, Berkeley, 23 de febrero de 2001, mimeo en manos de la autora.

Walzer, Michael (1983), *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Nueva York, Basic Books [trad. esp.: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

—— (1984), "Liberalism and the art of separation", *Political Theory* 12, Nº 3 (agosto), pp. 315-330.
Weber, Max ([1956] 1978), *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press [trad. esp.: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, col. "Economía", 2002].
—— ([1917], 1949), "The meaning of ethical neutrality in sociology and economics", en *Max Weber on the Methodology of the social Sciences*, ed. y trad. de Edward A. Shils y Henry A. Finch, Glencoe, Free Press, pp. 1-50.
Weil, Patrick (2000), "Access to citizenship: a comparison of twenty-five nationality laws", mimeo en manos de la autora.
—— (2001), "The history of French nationality: a lesson for Europe", en Randall Hansen y Patrick Weil (eds.), *Toward a European community: citizenship, immigration, and nationality law in the* EU, Houndmills y Nueva York, Palgrave, pp. 52-69.
Weiler, J. H. (1995), "Does Europe need a constitution? Demos, telos and the German Maastricht Decision", *European Law Journal* 1, Nº 3 (noviembre), pp. 219-258.
Wertheimer, Jack (1987), *Unwelcome strangers: East European Jews in Imperial Germany*, Nueva York, Oxford University Press.
Williams, Bernard (1985), *Ethics and the limits of philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
Williams, Melissa (1998), *Voice, trust, and memory: marginalized groups and the failings of liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press.
—— (2000), "The uneasy alliance of group representation and deliberative democracy", en Will Kymlicka y Wayne Norman (eds.), *Citizenship in diverse societies*, Oxford, Oxford University Press, pp. 124-152.
Wolfe, Alan (2001), "Alien nation", *New Republic* (26 de marzo).
Young, Iris (1990), *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press [trad. esp.: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, col. "Feminismos", 2000].
—— (1996), "Communication and the other: beyond deliberative democracy", en Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political,* Princeton, Princeton University Press.
—— (1997), "Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual systems theory", *New Left Review,* Nº 222, pp. 147-160.
—— (2000), *Inclusion and democracy*, Oxford, Oxford University Press.
Zolberg, Aristide R. y Woon, Long Litt (1999), "Why Islam is like Spanish: cultural incorporation in Europe and the United States", *Politics and Society* 27, Nº 1 (marzo), pp. 5-38.

Índice analítico

acciones:
colectivas
debate público que conduce a, 200-203; sesgos cognitivos / afectivos de la democracia deliberativa y, 219-237
condiciones normativas, 182; cultura como condición habilitante para la elección individual de, 121-122; cultura como relatos narrativamente controvertidos de, 29, 31-32, 175-176; culturas / sociedades como sistemas de acción fracturados, 61; defensa cultural de acciones criminales, 152-158; discusión pública que conduce a la acción colectiva, 201-203; interpretación subjetiva frente a evaluación objetiva de la validez de, 109 n. 4; relatos de segundo orden de, 31; respeto universal / reciprocidad igualitaria como guía de, 79; sesgos cognitivos / afectivos de la democracia deliberativa y, 219-237
acuerdos de "armonización legal" (Unión Europea, UE), 256
Adorno, Theodor, 24
afroamericanos:
debate sobre categorías étnicas del censo de los Estados Unidos y, 134-136; la regla de "la gota de sangre" y, 133, 135
Alemania:
argumento del nivel de vida inmigrante (década de 1990) utilizado por, 282; categoría de "alemanes étnicos" en, 252 n. 2; derechos políticos otorgados a los extranjeros en, 267-268; formación de la identidad corporativa en, 138-143; historia de desnaturalización en, 285; ley de ciudadanía (1913) *das Reichs-und Staatsbuergerschaftsgesetz* en, 270; leyes de asilo (1992, 1993) de, 251 n. 1; población extranjera en, 250-252, 253 n. 4, 254; reforma de la ley de ciudadanía (1999), 258
Al-Hibri, Azizah Y., 173
Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), 285
Amsterdam, políticas de inmigración de, 142-143
Antífona, 167
Arendt, Hannah, 23, 232, 245, 285
argumento cívico-republicano, 246-249
argumento de fronteras abiertas, 246-249

argumento de la propiedad privada (Locke), 86-93
argumento de "los amerindios" (Locke), 88-91
argumento universalista radical, 246-249
Aristóteles, 145-146, 263-264
asilo, personas que buscan: acuerdos de Schengen y Dublín sobre, 256; derecho a cuestionar las decisiones relativas a, 281; obligaciones morales de la democracia liberal hacia, 248, 259, 278-289 n. 16; perspectiva del "velo de la ignorancia" sobre, 246-247
Ataturk, Kemal, 35-36
autoadscripción voluntaria: como requisito del institucionalismo multicultural, 241-242; como requisito para la resolución de dilemas multiculturales, 181; definición, 51; uso que hace el pluralismo multicultural de la, 216-217
autodeterminación: componente de derechos políticos de la ciudadanía y, 265; contexto global de derechos humanos y, 244-249; tensión entre derechos humanos y, 55, 244
autoexpresión cultural, 61

Badin, Sandra, 122 n. 8
Barry, Brian, 14, 53, 54, 109 n. 4, 180, 189-191, 200-201
Bauboeck, Rainer, 261
Beauvoir, Simone de, 148-149
Begum, Shah Bano, 158-163, 172, 194-196
Bélgica, 251
Bell, Daniel, 130
Benjamin, Jessica, 98
Bernstein, Richard, 67
Bhabha, Homi, 34-35
bienes sociales, 82, 84-85
Bildung (creación del alma), 23
Bohman, James, 219, 233, 236

Calhoun, Craig, 274 n. 13
Canadá: autodefinido como país de inmigración, 261-262 n. 10; indios gitxsan de, 231; normas de parentesco/matrimonio de los pueblos originarios en, 102-103, 111
Carens, Joseph, 119-120 n. 6, 207, 246-247
Carta Canadiense de Derechos y Libertades (1982), 102-103
caso Shah Bano, 158-163, 172, 194-196
Celan, Paul, 74
censo de los Estados Unidos (2000), 132-138
Centro Interuniversitario (Dubrovnik), 55
Chandrachud, Presidente de la Corte, 159
Chenière, Ernest, 166
Ciencia Cristiana, personas que profesan la, 223
ciudadanía: de género: estrategia de defensa cultural y, 152-158; *l'affaire foulard* (caso del pañuelo islámico) y, 163-171, 197-199; multiculturalismo y derecho familiar/privado que afectan a la, 159-163; normativas del Estado sobre la esfera sexual/reproductiva y, 148-150; paradoja de la vulnerabilidad multicultural y, 156-158, 177, 204; prácticas culturales que afectan a la, 147-148; tradición filosófica occidental sobre, 145-147

civilización global.com, 294-295; como relación Estado-individuo, 274 n. 13; comparación entre visiones universalistas radicales y cívico-republicanas de la, 246-249; componente de derechos/beneficios sociales de la, 264-266; componente de identidad colectiva de la, 262-263, 273-274; concepto kantiano de ciudadanía cosmopolita, 295-296; crítica a la ciudadanía individualista liberal, 190-191; de la Unión Europea (UE), 254-257; dilemas de ciudadanía de la Unión Europea (UE), 249-261; filosofía política frente a sociología de la, 260-261; flexible, 290; implicaciones del cambio del Estado-nación para la, 292-293; *jus soli* y principios territoriales de la, 268-269, 272-273; mentalidad ampliada para la práctica de la, 276; modelo "ideal-típico" de ciudadanía del Estado-nación, 292; modelo de la razón pública sobre, 184-190; multiculturalismo como antitético al modelo weberiano de, 293; naturalización, 270-271; paradoja de la vulnerabilidad multicultural y, 154-158, 177-178, 203-204; principio de *jus sanguinis* (origen étnico) de la, 268-269, 272-273; privilegios del componente de pertenencia de la, 263-264; reforma alemana de las leyes de, 257-258; supuesto de la centralidad del Estado de, 273; teoría política y, 271-276; transición de ciudadanía civil a política, 272-276. *Véanse también* consenso; pertenencia política

civilización:
diferenciación entre cultura y, 22-26; encuentros entre la civilización moderna occidental y otra, 55-57

Clinton, Bill, 200, 201

Código de Procesamiento Penal de la India (artículo 125), 159

Colare (cultivando, tendiendo a), 22

Coleman, Doriane Lambelet, 152, 155, 157

Colombia, 290

colonialismo británico:
política relativa a la ley religiosa musulmana bajo el, 162-163; políticas relativas a la práctica hindú del *sati* bajo el, 30, 39-40

Columbia Law Review, 152

Comentarios reales de los Incas e *Historia general del Perú* (Garcilaso de la Vega), 57

Comité de Estadísticas Nacionales, taller (1994), 136-137

Comité de Sabios (Unión Europea, UE), 255-256 n. 7

comprensión por medio de la familiarización, 225-226

compromisos morales, 236

comunidad de interdependencia, 77, 78

concepto de mentalidad ampliada, 232, 276

condición de inclusión, 220

condición para la potenciación del papel de grupos, 219-220

Conseil d'État (Corte Suprema francesa), 168-170, 198

Consejo Consultor Nacional de Minorías Étnicas (gobierno holandés), 139

consenso:
basado en razones idénticas, 233-234; como base de legitimidad política, 116, 228-229; como

imposible de alcanzar por medio de la deliberación, 232-227; condiciones trascendentales débiles para el, 80; ideal democrático de consenso racional, 80; Locke sobre el consenso implícito, 273; Locke sobre el gobierno civil basado en el, 93; razón pública y superposición liberal, 187-190; requisitos para la formación de, 53-54; superpuesto, 186-190. *Véase también*, ciudadanía
constructivismo social: imperativos estructurales/funcionales del, 37-38; implicancias normativas del, 28-38
contemporáneos epistémicos, 221-223
contextualismo fuerte, 82
contraglobalización, 294
Convención de Dublín, 256 n. 8
Cooke, Maeve, 100 n. 1
Corte Internacional de Justicia, 286
costumbre hmong de "matrimonio por violación", 152 n. 3, 153, 155, 156
Crisis de legitimación en el capitalismo tardío (Habermas), 232
cuestión de la inconmensurabilidad: consenso a través de la deliberación y, 233-237; democracia deliberativa e inconmensurabilidad fuerte, 54-55, 221-224; Lyotard sobre multiculturalismo y cuestiones que surgen a partir de la, 67 n. 4; relacionada con los géneros del discurso, 67-69; relativismo como aspecto de la, 69-72
cuestiones terroristas/de seguridad, 277 n. 15
cultura/culturas: cambios históricos en el contexto de la, 22-27; concepto en proceso de cambio/debate político sobre, 21-22; de masas, 23-24; choque entre culturas sobre derechos liberales, 92-94, 110-123; definición, 32 n. 4; diferenciación entre civilización y, 22-25, 25-27 n. 2; discurso feminista en el contexto de la, 176-177; énfasis de Kymlicka en la cultura societaria, 111-114, 120-121; enfrentamiento real entre, 76-77; enfrentamientos reales frente a nocionales entre, 76 n. 9; esfera sexual/reproductiva de la, 148-151; ideal herderiano de, 22-25, 104-105;
musulmana: caso Shah Bano y 158-163, 172, 194-196; *l'affaire foulard* (caso del pañuelo islámico) y, 163-171, 197-199; ley de divorcio y mujeres pertenecientes a la, 159-161, 196; práctica del velo de la, 164-165
percepción actual/premisas relativas a la, 24-29; perspectiva holística de las culturas como totalidades sin sutura, 61, 108-109, 175; perspectiva narrativa de acciones y, 29-32; perspectiva participante/observador de la, 29, 34; perspectivas conservadoras y progresistas sobre la, 27-28; presupuesto de igualdad por parte de, 108-109; que permite la elección individual en el liberalismo político, 121-122; relatos narrativamente controvertidos de, 29, 31, 175-176; societaria, 111-114, 120-122; sobre lo moral, lo ético y lo valorativo, 83; sociología reduccionista de, 27; universalismo pluralista e interpretación de la, 77-79; visión

del multiculturalismo de las culturas como mosaicos, 33, 46
Cultural Anthropology, 123

Das, Veena, 162
deliberaciones públicas, 232-237
democracia deliberativa:
como modelo para organizar el ejercicio del poder, 179-180; condiciones que se requieren para la, 51-52; cuestión de la inconmensurabilidad fuerte de la, 54-55, 221-224; discursos prácticos de la, 181; enfoque de doble vía de la política en la, 180-181, 200-203; esfera pública oficial/no oficial en la, 54, 194-203, 227-230; estándar de "razonabilidad" de la, 229; estructura sintáctica de las razones públicas en la, 229-233; ética del discurso y, 180-184; foros públicos / publicidad en la 226-228; institucionalismo multicultural y, 240-244; multiculturalismo y sesgos cognitivos/afectivos de la, 218-237; pluralismo jurídico / político compatible con la, 54; premisas compartidas del modelo de razón pública y, 184-190; rastreo de la legitimidad de la, 180; resoluciones multiculturalistas y, 194-203, 218-237. *Véanse también* democracias liberales; universalismo
democracias liberales:
concepto de igualdad en, 283-287; condición habilitante para la elección individual, 121-122; gobierno de la mayoría frente a, 221-222 n. 7; normas políticas de, 182-183; obligaciones hacia los niños y niñas, 205-207; obligaciones para con quienes buscan asilo, 248, 259, 278-279 n. 16; principio de autonomía de, 110; protección de los derechos humanos en, 280-281; reivindicaciones morales reconocidas por, 274-279. *Véanse también* teoría democrática; liberalismo político;
derecho familiar:
argumentos de Shachar respecto del, 208-212; caso Shah Bano y derecho familiar musulmán, 158-163, 172, 194-196; función demarcadora que cumple el, 208. *Véase también* esfera jurídica
derechos ciudadanos diferenciados por grupo, 110
derechos civiles:
autenticidad y autonomía, 100 n. 1, 101-102, 107; autoexpresión cultural basada en, 61; como componente de la ciudadanía, 264-265; choques de culturas sobre, 92-94, 110-123; de la minoría nacional frente a inmigrante, 113; de nacionales de terceros países de la Unión Europea (UE), 265; filosofías detrás de las garantías constitucionales de, 182-184; incorporación alemana/holandesa de la identidad y, 138-143; otorgados a extranjeros en la Unión Europea (UE), 254-257, 258-260 265-266; paradoja de la vulnerabilidad multicultural y, 156-158, 177, 204. *Véase también* derechos humanos
derechos de emigración, 276-282
derechos de las mujeres:
cambio hacia un discurso sobre derechos de las mujeres orientado a la justicia, 235-236; considerados en un contexto universalista, 83-85; globalización y discurso sobre, 295;

reglamentaciones sobre parentesco/matrimonio de los pueblos originarios canadienses y, 102-103, 111; subordinados a los movimientos nacionalistas, 101; tensiones entre dimensiones sociales/naturalistas de la ciudadanía y, 264
derechos de los niños y niñas: cambio hacia un discurso orientado a la justicia sobre, 235-236; globalización y discurso sobre, 295
derechos de participación política: definición para la ciudadanía, 263-265; en la actualidad en Europa, 267-271; tres categorías de adquisición de, 268-271
derechos humanos: acceso a la red de interlocución como, 106-107; contexto global de autodeterminación y, 244-249; control mutuo entre soberanía y, 281, 283-287; "derecho a tener", 283-287; descripción, 246; dignidad como, 99, 102, 107; jurisdicción global sobre los, 284-287; libertad de salida/asociación como derecho humano fundamental, 278-280; lucha por el consenso entre los Estados Unidos y China sobre, 234; metáfora del estado de naturaleza sobre los, 87-88; procedimientos de naturalización y, 270-271; tensión entre reivindicaciones de autodeterminación y, 55, 244. *Véase también* derechos civiles
derechos sociales, 264-265, 265-266
Derrida, Jacques, 64
desigualdades socioeconómicas: política del reconocimiento para combatir las, 33-34, 107; programas redistributivos para combatir las, 49-50 n. 8, 129-132. *Véase también* igualdad moral
desnaturalización, 285
diálogo: anécdota personal de diálogo cultural complejo, 55-56; cuestionamiento moral y diálogo cultural complejo, 94; intercultural: comprensión mediante la familiarización sobre el, 225-226; consecuencias morales del, 78; discursos morales entre participantes iguales en el, 81-82; imperativo pragmático para embarcarse en el, 78; metáfora lockeana del estado de naturaleza y, 86-93; razón pública rawlsiana para alentar el, 184-190; reglas normativas requeridas para el, 78-79; respeto universal/reciprocidad igualitaria durante el, 79. *Véase también* discurso
diferencias culturales: implicaciones de la explicación del constructivismo social sobre, 28-38; interpretación individual de, 68; naturaleza frágil de las demarcaciones de, 32, 205
dignidad, 98, 99-100, 102, 107-108, 110
Directiva 15 (Oficina de Gestión y Presupuesto de los Estados Unidos), 136
discriminación: autorrespeto dañado por la, 99; de género: *l'affaire foulard* (caso del pañuelo islámico) y perspectiva francesa de, 166-171, 171-172 n. 9, 197-200; reestructurar las relaciones socio-económicas para eliminar la, 127

discurso:
actitud de igualdad moral diseminada en el, 81; cambio hacia un discurso de derechos de las mujeres, niños y niñas orientado a la justicia, 235-236; comparación entre moral y político, 235-236; comprensión mediante la familiarización, 225-226; conducente a la acción colectiva, 201-203; contexto cultural del discurso feminista, 176-178; cuestión de la inconmensurabilidad del, 67-69; diferenciación entre moral y cultural, 81-83; estructura sintáctica de la razón pública de la democracia deliberativa, 229-232; feminista actual polarizado, 173-174; inclusión de la cultura del entorno en el discurso de la razón pública, 53-54; intraducibilidad radical del, 66-69; razón pública rawlsiana que fomenta el, 185-190; uso que el modelo deliberativo hace del discurso práctico, 180-182; práctico, 181
"DisemiNación: tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna" (Bhabha), 34-35
Dos tratados sobre el gobierno civil (Locke), 57
Dworkin, Ronald, 63

Edicto Prusiano de Emancipación (1812), 270
Edmonston, Barry, 136
"El Inca" (Garcilaso de la Vega), 56-56, 87
El segundo sexo (de Beauvoir), 148
elección individual, 121-123
Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith, 40-41 n. 6
Emre, Yunus, 60
Escuela de Frankfurt, 23
esfera de la privacidad:
convicciones del liberalismo político en relación con la, 150-151; línea entre esfera pública y, 200-201; prácticas de la propiedad privada y, 86-93,158 n. 5; tres significados principales de, 146-147 n. 1
esfera jurídica:
argumentos de Shachar con respecto a la familia, 208-212; arreglos multiculturales pluralistas en la, 215-217; defensa multicultural usada en la esfera jurídica penal, 152-158; desnacionalización y, 285; minorías nacionales y leyes no liberales en la, 125 n. 9; naturalización de la ciudadanía y, 270-271; pluralismo en la, 54, 157-158; sintaxis de las razones frente a semántica de las razones en la, 229-231. *Véase también* derecho familiar
esfera pública:
aceptación del pluralismo en la, 203; consenso por medio de la deliberación en la, 232-237; de la democracia deliberativa, 54, 194-203, 227-229; diferenciación entre la sintaxis y la semántica de las razones en la, 229-231; entendimiento multicultural como requisito para una esfera pública democrática, 54; línea entre asuntos privados y, 200-202; modelo rawlsiano de razón pública sobre la, 185;

multiculturalismo y esfera pública no oficial, 54
Estado:
dinámica institucional e identidades grupales corporativas en el, 129-143; modelo rawlsiano de razón pública sobre la esfera pública
del, 185; obligaciones hacia los niños y niñas en estados democráticos liberales, 205-207; paradoja de la vulnerabilidad multicultural y políticas del, 156-158, 177, 204; red de interlocución preservada por el, 106; régimen de incorporación del, 139; *Véanse también* Estado de bienestar; Estado-nación
Estado de bienestar:
combatir las desigualdades sociales/económicas, 130-132, 137, 265; derechos a beneficios sociales de los residentes extranjeros del, 266; dinámica institucional e identidades grupales corporativas en el, 130-143
Véanse también Estado-nación
Estado-nación:
argumento de fronteras abiertas del, 246-249; ciudadanía como relación entre el Estado y el individuo en el, 274 n. 13; ciudadanía flexible del, 290; como "unión de uniones", 273-274; como relato (narración), 34-35; complejidad de asociaciones dentro del, 273; control mutuo entre derechos humanos / soberanía del, 281, 283-287; costos morales/políticos de nuevos, 243-244; implicaciones para la ciudadanía si se modifica el modelo del, 292; modelo "ideal-típico" de ciudadanía en el, 292; movimientos separatistas que propugnan nuevos, 48, 55, 116, 117-118, 124, 243-244; obligación recíproca para la libertad de salida/asociación del, 276-278; principio de igualdad moral como legitimador del, 283-284; revisión de la política de inmigración/incorporación y, 248-249; transición de los objetivos del Estado-nación moderno, 290-291. *Véanse también* Estado de bienestar; soberanía
Estados Unidos:
autodefinido como país de inmigración, 261-262 n. 10; debate del censo de los Estados Unidos sobre identificación étnica en los, 132-138; estándares federales de clasificación étnica/racial en los, 136-137; lucha por el consenso sobre derechos humanos entre China y los, 234; uso progresivo de la estrategia de defensa cultural en los, 152-158
estrategia de defensa basada en criterios culturales ("defensa cultural"), 152-158
Estructuras elementales del parentesco (Lévi-Strauss), 148
Ethics and the limits of philosophy (Williams), 76 n. 9
ética, dimensión, 83
ética del discurso:
aplicada al caso Shah Bano, 194-197; capacidad lingüística para participar en la, 42-44 n.7; democracia deliberativa y, 180-184; dilemas morales del mundo vital que permite la, 41-42; multiculturalismo y, 38-44; principio de la metanorma como

premisa de la, 182-183; universalismo del "mismo derecho a participar" como requisito de legitimidad en la, 239-241; universalismos universalistas frente a sustitucionalistas y, 42
etnocentrismo, 59-62, 65, 71-72 n. 5
superposición contingente entre solidaridad y, 70-72; universalismo como, 59-62, 65. *Véase también* otro/otredad
"Europa fortaleza", 248

familiarización, 225-226
fatiga de la compasión, 78 n. 10
feminismo patriarcal occidental, 173
fenómeno de las muñecas rusas, 243
Fenomenología del espíritu (Hegel), 96
Ferguson, James, 123
ficción de "sociedad cerrada", 271-272
filosofía griega, 59-60
Fiss, Owen, 282-283 n. 18
Florida (Garcilaso de la Vega), 57
FNMF (Federación Nacional de Musulmanes) [Francia], 166
formación de la autoestima, 98, 99
formación de la identidad corporativa holandesa, 138-143
formación del autorrespeto, 98, 99
Foucault, Michel, 62
Francia:
l'affaire foulard (caso del pañuelo islámico) en, 163-171, 197-199; Normas Bayrou de (1994), 169-170; población extranjera en, 251, 254
Fraser, Nancy, 94, 95, 126-129, 135, 200
fronteras demarcativas:
papel del derecho familiar en las, 208; por grupos identitarios, 32, 205
fundamentalismo, 298

Gadamer, Hans-Georg, 62, 75
Galileo, 60
Garcilaso de la Vega, 56-57, 87
Gaspard, Françoise, 165, 167, 197
Gellner, Ernst, 34, 36, 37 n. 5
Gendler, Tamar Szabo, 121 n. 7
Geworfenheit (arrojamiento), 45
Glazer, Nathan, 132
globalización:
ciudadanía democrática y desarrollos compatibles de la, 295; ciudadanía flexible, 290; como contexto de la tensión entre autodeterminación y derechos humanos, 244-249; fundamentalismo como reacción contra la, 298-299; jurisdicción de derechos humanos por la, 284-287; trayectoria del centro a la periferia de la, 294; virtudes personales/políticas cultivadas como parte de la, 276
grupos étnicos:
desnaturalización de, 285; diferenciación entre minorías nacionales y, 114-118; estándares federales de clasificación étnica/racial, 136-137; incorporación a la identidad alemana y holandesa de, 138-143; movimientos separatistas de, 48, 55, 116; papeles normativos para identificar, 115-117; paradoja de la vulnerabilidad multicultural, 156-158, 177, 204; paradoja de la vulnerabilidad y políticas de convivencia para, 177-178; principio de ciudadanía *jus sanguinis* y, 268-269; reconocimiento del censo de los Estados Unidos de, 132-134, 137 n. 15; tensiones entre la dimensión social y naturalista de la ciudadanía y derechos de, 264. *Véase también* minorías nacionales

grupos identitarios:
Barry sobre los defensores de, 190-191 n. 5; construcciones dinámicas de, 117; demarcación de fronteras por, 32, 205; dinámica institucional y grupos identitarios corporativos, 129-143; enfoque democrático frente a multicultural sobre, 50-54; formación alemana y holandesa de grupos identitarios corporativos, 138-143; *l'affaire foulard* (caso del pañuelo islámico) y grupos nacionales identitarios franceses, 170-171, 197-198; literatura actual sobre, 47-48; mapa de Fraser de cuatro tipos de formación de, 127; modelos de redes de interlocución sobre el desarrollo de, 98-107; paradoja de la vulnerabilidad multicultural y, 156-158, 177, 204; política de dignidad igualitaria y grupos identitarios modernos, 99-100; política de reconocimiento y formación de, 97-108; posicionalidad social y, 223-225; rechazo del concepto de grupos identitarios culturizados, 191; reificación de grupos identitarios nacionales por encima de identidades de género/sexuales, 111; relaciones entre la redistribución y la formación de, 49-50 n. 8 142-143; Valadez sobre tres tipos de, 118-119 n. 5; vínculo entre identidad individual y, 100-102. *Véanse también* comunidades *nómoi;* identidad cultural
Guerra Fría, 214, 249
Gupta, Akhil, 123

Habermas, Jürgen, 63, 79, 183, 217, 221, 232-234, 236
Hastings, Warren, 162
Hegel, G. W. F., 96, 190
Held, David, 291
Helvétius, Claude-Adrien, 62
Herder, Johann Gottlieb, 22-23, 24, 25, 104
Holbach, Paul-Henri Diterich de, 62
Hobbes, Thomas, 62, 88, 150
Hollinger, David, 132, 133
Honig, Bonnie, 153
Honneth, Axel, 98
Horizontverschmelzung (amalgama/fusión), 75, 76
Hume, David, 62

Ibn Gabirol (Avicebrón), 60
Ibn Rushd (Averroes), 60
Ibn Sina (Avicena), 60
identidad:
colectiva:
como componente de la ciudadanía, 262-263, 273-276; concreción en la democracia de la, 179-180; interacciones complejas vinculadas a la identidad colectiva extranjera, 265-266; reconstitución reflexiva de, 129. *Véase también* grupos identitarios
conflicto en torno a la clasificación gubernamental/autodefinición, 133-135; debate sobre el censo de los Estados Unidos e, 134-136; diferenciación entre identidad colectiva y nacional, 262-263; interconexiones entre la práctica de la esfera privada, la cultura y la identidad psíquica, 148-151;
cultural:
alfabeto turco utilizado para reforzar la, 36; demarcaciones objetivistas e identificaciones subjetivas de la, 25-27 n. 2; reivindicaciones relativas a

aspectos de la, 21-22. *Véase también* grupos identitarios
reivindicaciones sobre aspectos de la identidad cultural, 21-22. *Véase también* sí mismo
nacional:
diferenciación entre identidad colectiva e, 262-263; vínculo entre ciudadanía activa e, 268
identidades grupales corporativas: definición, 130-131; dinámica institucional e, 129-143; formación alemana y holandesa de, 138-143
ideologías nacionales, implicaciones del *l'affaire foulard* (caso del pañuelo islámico) para la ideología nacionalista francesa, 170-171, 197-198
ideologías nacionalistas: estrategias para la construcción de, 34-37; otredad como cultura rechazada por, 34-35
idioma/lengua: compartido por las minorías nacionales, 117; controversia sobre la propuesta de educación bilingüe en la ciudad de Nueva York, 52 n. 9; cosmovisión constituida a través del, 104-105; nacionalismo turco expresado a través del, 36; participación democrática y diferencias de, 241
Ifigenia, 156
Iglesia Nativa Americana, dictamen, 40-41 n. 6
igualdad. *Véase* igualdad moral
igualdad moral: autorrespeto/autoestima vinculados con la, 98; como tarea del reconocimiento, 33-34, 107-108; comparación entre conceptos liberales y democráticos de la, 283; condiciones de inclusión / potenciación e, 220; cuestión de las mujeres de los pueblos originarios canadienses e, 102-103, 111; ética del discurso e, 239-240; legitimidad del Estado-nación basada en la, 283-287; medidas redistributivas para asegurar la, 49-50 n. 8 130, 137-138, 191; parábola del *Segundo Tratado* de Locke sobre, 86-87; principio de imparcialidad que requiere de, 189; respeto universal y presupuesto de la, 81. *Véase también* desigualdades socioeconómicas
Imperio otomano, 36, 214, 263, 268
incorporación civil, 24-249
independentistas de Puerto Rico, 115
India, 30, 40, 159-160, 162-163, 195, 196, 290
indios gitxsan (Canadá), 231
individualismo: metáfora del estado de naturaleza para el, 87-88; premisa para el reconocimiento del, 106-107. *Véase también* sí mismo
"Individualizar la justicia a través del multiculturalismo: el dilema de los liberales" (Coleman), 152
inmigrantes/inmigración: argumento de fronteras abiertas e, 246-249; asimetría de derechos de emigración e, 276-282; Convención de Dublín/Segundo Acuerdo de Schengen sobre, 256 n. 8; costumbre hmong de "matrimonio por violación", 152 n. 3, 153, 155, 156; cuestiones terroristas/de seguridad e, 277 n. 15; defensa multicultural de actos criminales por parte de, 152-158; derechos civiles de minoría nacional frente a, 113; impacto de

los criterios de, 274-275 n. 14; movimientos contemporáneos de, 261; paradoja de la vulnerabilidad multicultural e, 156-158, 177, 204; perspectiva de la justicia como "velo de la ignorancia" por parte de, 246-247; Proposición 187 de California sobre inmigrantes ilegales, 282-283 n. 18; resoluciones del Consejo Europeo (1999) sobre, 259; tendencias en la Unión Europea (UE), 251-254; tendencias futuras en la Unión Europea (UE), 269 n. 12; Tratado de Amsterdam (1997) (Unión Europea, UE) sobre, 258-258; uso apropiado del término, 152 n. 3. *Véanse también* residentes extranjeros; libertad de salida/asociación
instituciones sociales: estructura/organización de las, 112-113; identidades grupales corporativas y dinámica de las, 129-143; modelo rawlsiano de razón pública sobre las, 185; movilidad social de los niños y niñas protegida por el rediseño de las, 206-212; multiculturalismo y democracia deliberativa, 239-244
instituciones. *Véase* instituciones sociales

Jospin, Lionel, 168
judíos orientales, 48-49
Judt, Tony, 250
jus sanguinis (origen étnico), ciudadanía, 268-269, 272-273
jus soli, ciudadanía, 268-269, 272-273
Justicia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista" (Fraser), 95, 126
justicia: Fraser acerca del paradigma de la redistribución de la, 126-127; mecanismo del "velo de la ignorancia" para considerar la, 246-247; multiculturalismo y concepto igualitario-liberal de la, 191-193; paradigma del reconocimiento sobre la, 126; principio de ecuanimidad de la, 207; requisitos de apertura mental/respeto mutuo, 232; teoría de la justicia política, 271

Kant, Immanuel, 42, 62, 183, 207, 284, 295, 296
Khan, Mohammad Ahmad, 159, 161
Khosrokhavar, Farhad, 167, 197
Kristeva, Julia, 266
Kultur (cultura), 22, 24
Kymlicka, Hill, 94, 110-123, 125, 135, 140, 298

l'affaire foulard (caso del pañuelo islámico) [Francia], 163-171, 197-199
La ley de los pueblos (Rawls), 64
Las contradicciones culturales del capitalismo (Bell), 130
Las esferas de la justicia (Walzer), 82
legitimidad política: basada en el consenso, 116, 228-229; como base de la igualdad moral del Estado-nación, 283-287; criterios cambiantes de, 290, 291; rastreo de la democracia deliberativa, 180; universalismo del "mismo derecho a participar" como requisito de la, 239-240
legitimidad. *Véase* legitimidad política
Leviatán (Hobbes), 88
Lévi-Strauss, Claude, 24, 148
Levy, David, 49

Lewinsky, Monica, 201
Ley de (Protección de Derechos y Divorcio) de las Mujeres Musulmanas, 160, 196
Ley de los Derechos Civiles (1964), 132
Ley Indígena de Canadá (1876), 102
liberalismo político:
basado en el consenso superpuesto, 187-190; convicciones sobre la privacidad del, 150-151; cultura y elección individual en el, 121-123; dialéctica entre imperativos constitucionales y, 214-215; estándares de la razón pública establecidas por el, 185; normas y principios del, 182-183; reconciliación entre derechos culturales y el liberalismo político según Kymlicka, 110-123; reivindicaciones de ciudadanía diferenciada y, 178; tensión entre derechos humanos/autodeterminación en el, 244. *Véanse también* democracias liberales; derechos civiles; teoría democrática
Liberalismo político (Rawls), 186
libertad de salida/asociación:
como derecho humano fundamental, 278-280; como obligación recíproca ente estados-nación, 276-278; definición, 52; diferenciación entre pertenencia y, 279-282; requisito de la institucionalización del multiculturalismo, 242-244; requisito para la resolución de dilemas multiculturales, 181; uso que el pluralismo multicultural hace de la, 216-217 *Véanse también* residentes extranjeros; inmigrantes/inmigración
Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe (Soysal), 138
Locke, John, 55-56, 57, 86-93, 273
"Los derechos del ciudadano", 284
"Los derechos del hombre", 284
Luxemburgo, 251, 252, 256 n. 8
Lyotard, Jean-François, 62, 65, 66-67, 69, 70

Maimon, Moshe ben (Maimónides), 60
Malinowski, Bronislaw, 24
Marshall, T. H., 264, 265
Marx, Karl, 92, 93
matrimonio:
costumbre de "matrimonio por violación" (inmigrantes hmong), 152 n. 3, 153, 155, 156; derecho musulmán sobre divorcio y, 159-161, 196; función demarcativa del derecho familiar sobre el, 208; normas de los pueblos originarios canadienses sobre el, 102-103, 111; violación de los derechos humanos en Inglaterra para confirmar el, 281
McCarthy, Thomas, 63
Mead, Margaret, 24
mestizaje, 150
metáfora de los dos hombres en la isla desierta, 56, 87
metáfora del estado de naturaleza, 87-88
metanorma de la ética del discurso, 182-183
México, 290
minorías nacionales:
concentración territorial/idioma compartido de, 117; derechos de los grupos inmigrantes frente a, 113; desnaturalización histórica de, 285;

diferenciación entre grupos étnicos, 114-118; leyes no liberales y, 125 n. 9; reglas normativas para identificar, 115-117
Véase también grupos étnicos
minorías. *Véanse* grupos étnicos; minorías nacionales
modelo de enclavismo cultural, 140
modelo de razón pública (Rawls): comparado con el modelo de democracia deliberativa, 184-186; implicancias para los conflictos multiculturales, 186-190
moral, dimensión, 83
Movimiento por los derechos civiles, 99, 131
movimientos separatistas: catalán, 48, 116, 117-118, 119-120 n. 6; contradicción entre reivindicaciones de soberanía y derechos humanos, 55, 244; quebequense, 48, 116, 117, 124
mujeres: impacto del multiculturalismo en las, 151, 172-178
paradoja de la vulnerabilidad multicultural y, 156-158, 177, 204; práctica musulmana del velo para las, 163-165; prácticas conducentes al choque intercultural y, 147-148; regulación cultural sobre la función reproductiva de las, 148-151; tradición filosófica occidental sobre el estatus de las, 145-147
Véase también ciudadanía de género
multiculturalismo mosaico, 33, 46
multiculturalismo: como antitético al modelo weberiano de ciudadanía, 293; compromisos teóricos que definen el enfoque sobre, 46; democracia deliberativa e institucionalismo del, 240-244; derecho privado/familiar y, 159-163; enfoque de doble vía sobre, 54; enfoque sobre grupos identitarios en el, 49, 53-55; esfera pública no oficial y, 54; estrategia de defensa penal basada en el, 152-158; ética del discurso y, 38-44; impacto sobre mujeres/niños y niñas del, 151, 172-178; modelo alemán frente a modelo holandés del, 138-143; mosaico, 33, 46; paradoja de la vulnerabilidad multicultural y, 156-158, 177, 204; perspectiva igualitaria-liberal de la justicia y; política del reconocimiento y, 93-94, 97; reivindicaciones políticas actuales para el, 192-193; sesgos cognitivos/afectivos de la democracia deliberativa y, 219-237
Véase también pluralismo
"Multiculturalismo, feminismo y derechos humanos", seminario (2000), 95 n
"Multiculturalismo y la política del reconocimiento" (Taylor), 93, 96

nacionalismo: costo del nacionalismo para las minorías, 104; enfoque de Gellner sobre el, 37 n. 5 quebequense, 48; turco, 36-37
Nagel, Thomas, 63
Narayan, Uma, 30
National Association for the Advancement of Colored People (NAACP, Asociación Nacional por el Progreso de las Personas de Color), 134
naturaleza humana: creencia de Emre sobre la, 60;

creencia del universalismo en la naturaleza humana fundamental, 62
naturaleza universal, 59-60
neoplatonismo, 60
niños y niñas:
caso *Santa Clara Pueblo v. Martínez* sobre, 216 n. 6; derechos de niños y niñas considerados en un contexto universalista, 83-85; obligaciones del Estado democrático liberal hacia, 205-208; paradoja de la vulnerabilidad multicultural y, 156-158, 177, 204; prácticas conducentes a choques interculturales y, 146-147; rediseño institucional que protege la movilidad social de, 207-212; tradición filosófica occidental sobre el estatus de, 145-147
noción de "enfrentamiento real", 76
noción de intraducibilidad radical, 66-69
nómoi, comunidades, 73 n. 6, 204, 207. *Véase también* grupos identitarios
normas:
conflicto entre realidad e ideal, 220; controvertidas durante el caso Shah Bano, 194-196; definición, 182; justificación formal/sustantiva de, 229-230 n. 9; liberalismo político, 183-184; logradas por consenso, 233-234
Normas Bayrou (1994, Francia), 169-170
"nosotros" frente a "ellos", reposicionamiento de, 85-86
Nussbaum, Martha, 173

obligaciones morales:
alcance de las, 182 n. 2; de la democracia liberal hacia quienes buscan asilo, 248, 259, 278-289 n. 16; del Estado democrático liberal hacia los niños y niñas, 205-208; libertad de salida/asociación como obligación moral del Estado-nación, 278-279
odio de sí colectivo, 98-99
Okin, Susan Moller, 151, 173, 176
11 de septiembre, 94, 277 n. 15
ONG (organizaciones no gubernamentales), 295
ontología aristotélica, 60
otro/otredad:
encuentros humanos y evaluación del, 85-86; los amerindios de Locke y el posicionamiento del, 91-92; reconocimiento a través de negar el estatus del, 33-34; respeto universal aplicado al, 44; tolerancia requerida para el, 213; universalismo como etnocéntrico y, 59-62, 65-66, 71-72 n. 5
Véase también etnocentrismo
Otto-Apel, Kart, 63, 79

países de Europa del Este, 252
paradoja de la vulnerabilidad multicultural:
defensa cultural en los tribunales de los Estados Unidos y, 155-158; descripción, 177-178, 203-204
Parekh, Bhikhu, 147-148
patrones de parentesco:
caso *Santa Clara Pueblo v. Martinez* sobre patrones de parentesco de los pueblos nativos norteamericanos, 216 n. 6; función demarcativa del derecho familiar sobre, 208; matrimonio de los pueblos originarios canadienses y, 102, 103 n. 3, 111; reglamentación cultural de, 148-151
perspectiva del observador social, 29, 34

perspectiva social, 224-225 n. 8
pertenencia política:
debates europeos sobre, 260; diferenciación entre entrada y, 279-282; etapas que conducen a la, 248-249; merecimiento de estos derechos y su ejercicio, 273-274; privilegios de ciudadanía de, 263-264. *Véase también* ciudadanía
phúsis y *nómos*, 73 n. 6, 148
Platón, 59, 60, 145, 146
pluralismo:
aceptación del pluralismo como necesario, 203; aceptación en la esfera pública, 203; compatibilidad de la democracia deliberativa con el, 54; cuestión de la corrección normativa/factibilidad institucional del, 207; dos desafíos a la perspectiva del pluralismo cultural, 297-298; educación bilingüe y, 52 n. 9; entrelazamiento de jerarquías de poder a través del, 203-217; interpretación de la cultura en el universalismo, 77-79; legal, 54, 157-158; tres principios necesarios para el pluralismo multicultural, 215-217. *Véase también* multiculturalismo
población de la ex Yugoslavia, 253
población kurda, 252, 252-253 n. 3
poder:
affaire Clinton/Lewinsky sobre relaciones de poder asimétricas, 201; entrelazamiento pluralista de jerarquías de, 203-217; modelo de democracia para organizar el ejercicio del poder político, 179-180; modelo rawlsiano de razón pública sobre el ejercicio del poder político, 185-190; representación proporcional y devolución del poder político, 242-243
Polineces, 167
Política (Aristóteles), 145-146, 263-264
política de la autenticidad, 100 n. 1, 101-102, 107
política de la diferencia, 100 n. 1
política de la dignidad igualitaria, 99, 102, 107, 110
política de pilarización (holandesa), 140
política del reconocimiento:
debate del censo de los Estados Unidos y, 132-138; diferenciación entre política identitaria y, 127-129; falacias en los argumentos de Taylor y de Kymlicka sobre la, 124-126; introducción a la, 95-97; para combatir las desigualdades socioeconómicas, 33-34, 107; postura de Fraser sobre la, 126-129; postura de Kymlicka sobre la, 110-123, 125; postura de Taylor sobre la, 97-110; relación entre multiculturalismo y, 97; tarea igualitaria de la, 33-34, 107. *Véase también* Taylor, Charles
política identitaria:
conflicto sobre identificación étnica y, 133-134; diferenciación entre política del reconocimiento y, 127-129
políticas redistributivas:
paradigma de la justicia sobre, 126-127; relaciones entre formación de la identidad grupal y, 142; reparación de las desigualdades por medio de, 49-50 n. 8, 130-132, 137-138
posicionalidad social, 223-225
Postethnic America (Hollinger), 132
práctica hindú del *sati*, 30-31, 39
prácticas culturales:
carácter irreconciliable entre la totalidad de las, 203;

diferenciación entre prácticas religiosas y, 29-30, 39-41; diferenciaciones para evaluar las, 83-86; interconexiones entre la práctica de la esfera privada, identidad psíquica y, 148-151; mujeres musulmanas y la práctica cultural del velo, 163-165; que propician choques interculturales, 147-148; restricciones internas frente a protecciones externas y, 110-111
prácticas religiosas:
carácter irreconciliable de prácticas culturales y, 204; dictamen sobre la Iglesia Nativa Americana, 40-41 n. 6; diferenciación entre prácticas culturales y, 29-30, 39-41; *l'affaire foulard* (caso del pañuelo islámico) y, 163-171, 197-199
preservacionismo cultural, 140
presupuesto de la centralidad del Estado, 273
principios:
autenticidad, 100 n. 1, 101-102, 107; autoadscripción voluntaria, 51, 54, 175, 181, 215-216, 217, 241-242; autonomía, 100 n. 1, 101-102, 107, 110-111; definición, 182; ecuanimidad de la justicia, 207; imparcialidad reinterpretada para incluir personas/cuestiones excluidas, 227-228
jus sanguinis (origen étnico), 268-269, 272-273; *jus soli* y principios territoriales, 268-269, 272-273; libertad de salida/asociación, 52, 181, 216-217, 242-243, 276-279; metanorma, 182-183; normas del liberalismo político y, 182-184; requisito para el pluralismo multicultural, 215-217; respeto universal, 38, 44, 79-81, 181-183, 217; territorial de ciudadanía, 268, 270, 273
Véase también reciprocidad igualitaria
Pritchard, Evans, 24
problema del *différend*, 66, 67
programas de educación bilingüe (Nueva York), 52 n. 9
Proposición 187 de California, 282-283 n. 18
protecciones externas, 111
publicidad/foros públicos, 227-228
pueblos originarios (Canadá), 102-103, 111
Pujol, Jordi, 117
Putnam, Hilary, 63, 68

Rawls, John, 14, 42, 53, 54, 63, 64, 180, 183, 184-190, 193, 217, 233, 246, 261, 271-272, 273
reciprocidad igualitaria:
como guías contrafácticas para la acción, 79; complementaria frente a formal, 183 n. 3; definición, 51; estrategias para justificar la, 79-81; necesaria para la resolución de los dilemas multiculturales, 181; presupuesto de la metanorma de la ética del discurso sobre la, 182-183; requisito para la institucionalización del multiculturalismo, 241; uso que hace el pluralismo multicultural de la, 215
reconocimiento:
concepto empírico de Fraser sobre, 126-128; de reivindicaciones morales por parte de las democracias liberales, 274-279; debate del censo de los Estados Unidos y, 132-138; formación de la

identidad del sí mismo/grupal y, 98-99; injusticia como objetivo del reconocimiento, 126; premisa del derecho individual al, 106-107; tarea en cuanto a la igualdad moral del, 34, 107. *Véase también* política del reconocimiento
reconstitución reflexiva de las identidades colectivas, 129
reconstrucción de sentido, 74
"red de relatos", 31
redes de interlocución: desarrollo de la identidad basada en, 97-107; sí mismo que existe dentro de, 105; sobre los relatos de identidad, 45. *Véase también* relatos (narraciones)
refugiados, 278-279 n. 18
régimen de incorporación, 139-140
regla de "la gota de sangre", 133, 135
reglamentaciones normativas: como requisito del diálogo intercultural, 78-79; sobre la diferenciación entre minorías nacionales/grupos étnicos, 115-117
relativismo cultural: argumentos filosóficos sobre el, 66-72; como un aspecto de inconmensurabilidad, 69-72; estrategia de defensa cultural y, 155-158; fracaso como marco de referencia del universalismo 65-66; tensión entre universalismo y, 60-61; verdad parcial del, 73-86
relatos (narraciones): construcción de ideologías nacionalistas a través de, 34-37; cultura como relatos controvertidos, 29, 33, 176; disponibilidad de perspectivas a través de, 224-225 n. 8; identificaciones subjetivas de identidades culturales en, 26 n. 2; reconocimiento legal de los indios gitxsan, 231; sí mismo y, 45-55
República (Platón), 145
República de Weimar (década de 1920), 23
República Dominicana, 290
República Federal de Alemania, 138-143. *Véase también* Alemania
res publica mundialis, 294, 296
residencia permanente, 248
residencia temporal, 248
residentes extranjeros: derechos a beneficios sociales en los estados de bienestar de, 265-266; derechos civiles otorgados en la Unión Europea (UE) a, 254-257, 258-260 265-266; diferenciación entre entrada y pertenencia, 280-281; Europa y derechos de participación política otorgados a, 267-271; interacciones complejas desde la identidad colectiva de, 266; merecimiento demostrado para convertirse en ciudadanos, 272-276; población alemana de, 250-251, 252, 254; población francesa de, 251, 254; tesis de las fronteras abiertas y, 246-249 *Véanse también* libertad de salida/asociación; inmigrantes/inmigración
respeto universal: como guía de la interacción humana, 38, 44; como guías de acción contrafácticas, 79; estrategias para justificar el, 79-81; la justicia y el requisito de mutuo, 232; metanorma del presupuesto de la ética del discurso sobre el, 182-183; presupuesto de igualdad moral para el, 81
respeto. *Véase* respeto universal

restricciones dinámicas de la identidad, 117
restricciones internas, 110-111
rituales culturales, 32
Rorty, Richard, 62, 64, 65, 70-72, 82, 225

***Santa** Clara Pueblo v. Martínez*, 216 n. 6
Sartre, Jean-Paul, 62, 224 n. 8
sati (práctica hindú), 30, 39-40
Scanlon, Thomas, 63
Scheffer, Paul, 141
Schmitt, Carl, 283, 284, 286
Segundo Acuerdo de Schengen, 256 n. 8
Segundo tratado del gobierno civil (Locke), 55, 86
semántica de las razones, 229-230
Shachar, Ayelet, 54, 177, 203-212,236
Shariat (ley religiosa musulmana), 160-161
sí mismo:
como diferente del otro, 33; conexión entre identidad colectiva y el, 100-102; prácticas del reconocimiento y formación del, 98-99; que existe dentro de las redes de interlocución, 105-106; relato (narración) del sí mismo y "convertirse en", 45-55
Véanse también identidad, individualismo
sintaxis de las razones, 229-230
Situating the self (Benhabib), 38, 79, 183 n. 3
Smith, Adam, 62
soberanía:
análisis de las políticas de inmigración/incorporación y, 248-249; asimetría entre los derechos de emigración / inmigración y, 279-282; control mutuo entre derechos humanos y, 281, 283-287; derechos humanos y reivindicaciones separatistas de, 55, 243-249; descripción, 246.
Véase también Estado-nación
sociedad:
aceptación del pluralismo en la, 203; ficción de sociedad cerrada, 271-272; regulaciones sexuales / reproductivas de la, 148-151; reivindicaciones de ciudadanía diferenciada en la sociedad democrática, 178; visión holística de las sociedades como totalidades sin sutura, 61
sociología reduccionista de la cultura, 27-28
Sócrates, 145, 146
"¿Solidaridad u objetividad?" (Rorty), 70
soluciones al dilema multicultural:
condiciones normativas requeridas para, 181; igualitarismo liberal y justicia de, 190-193; mentalidad ampliada como requisito para, 232, 276; modelo de democracia deliberativa sobre, 193-203, 218-237; modelo rawlsiano de razón pública sobre, 186-188; sugerencias de Shachar para, 203-213
SOS-Racisme (Francia), 170
Sources of the self (Taylor), 105
Soysal, Yasemin, 138
Spence, Donald, 46

Taylor, Charles, 93, 94, 96, 97-108, 119, 124, 135, 174. *Véase también* política del reconocimiento
teoría de apropiación de la propiedad, 92-93
teoría de derechos culturales (Kymlicka):
comparación entre los argumentos de Taylor y la, 119-120; premisa de

la, 110-111; reconciliación de derechos civiles/liberalismo en, 110-123; sobre la cultura societaria, 111-114, 120-121; sobre la diferencia entre grupos étnicos/minorías nacionales, 114-119
Teoría de la justicia (Rawls), 186, 190
teoría de la subjetividad moderna:
desarrollo de Taylor sobre la, 105; desplazamiento del honor a la dignidad, 99
teoría de los derechos de la minoría, 110
teoría democrática:
concepto de igualdad en la, 281; ideal del consenso racional de la, 80; requisitos para la creación de consenso en la, 53-54; sobre grupos identitarios, 50-55; tarea de reconocimiento de la igualdad en la, 34.
Véanse también democracias liberales; liberalismo político
teoría política:
premisas erradas de ciudadanía en la, 271-273; teoría de la sociedad civil global y, 272
teorías morales sustitucionalistas, 42
tesis de la inconmensurabilidad radical, 67-69
Thatcher, Margaret, 281
The crisis of parliamentary democracy (Schmitt), 283
"Todesfuge" (Celan), 74 n. 7
Todorov, Tzvetan, 60
Toynbee, Arnold, 56
"tráfico de mujeres", 146, 156
Tratado de Amsterdam (1997), 258, 259
Tratado de Maastricht, 249, 254, 267
Tribunal Penal Internacional, 285, 286
Tully, James, 89, 89-90 n. 11
Turner, Terence, 27
Turquía:
nacionalismo promovido a través de la creación del alfabeto, 36; Partido de la Virtud (Fazilet) y Partido del Bienestar (Refah) en, 199; población kurda de, 252, 252-253 n. 3; trabajadores visitantes provenientes de, 252

unidad cultural, 29-30
Unión Europea (UE):
"Europa fortaleza", 248; acuerdos de "armonización legal" en la, 256-257; como ideal, 249-250; derechos de participación política y políticas de naturalización en la, 267-271; dilemas de la ciudadanía en la, 249-261; futuro de la inmigración en la, 269 n. 12; migración creciente entre países en la, 251-254; movimientos de capital/servicios dentro de la, 294; privilegios/derechos civiles otorgados a extranjeros en la, 254-257, 258-260, 265; proceso de ciudadanía por naturalización, 270; tendencias inmigratorias en la, 250-254
universalismo:
articulación de un universalismo ético de viso pluralista, 77-79; como estrategia de justificación, 62-63; como etnocéntrico, 59-62, 65; compatibilidad del modelo de democracia deliberativa del, 51-52; comprensión moral del, 81; derechos de las mujeres/niños y niñas en el contexto del, 83-85; en debates filosóficos actuales, 61-64; interactivo, 42-44; parábola del *Segundo tratado* de Locke sobre el, 86-93; relativo a la naturaleza humana fundamental, 61-62; significado jurídico del, 63-

64; significado moral del, 63; sustitucionalista frente a interactivo, 42-44; tensión entre relativismo y, 61. *Véase también* democracia deliberativa

Valadez, Jorge M., 118-119 n. 5, 218, 219, 225-226, 233, 236-237, 298
validación recursiva, 39
valorativa, dimensión, 83
Verschmelzung (fusión), 75

Walzer, Michael, 82-85, 279
Weber, Max, 292
Weil, Patrick, 269 n. 12
Williams, Bernard, 76, 94
Williams, Melissa, 53, 218, 228-229, 231-232

Young, Iris, 200, 218, 224-225 n. 8

Zivilisation (civilización), 24

Este libro se terminó de imprimir
en diciembre de 2005 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.